

«سلسلة الحياة اليومية عبر التاريخ»

العالم الإسلامي في العصور الوسطى

د. جيمس ليندزي

1.8.2017



ترجمة:

د. ناصر الحجيلان

«سلسلة الحياة اليومية عبر التاريخ»

العالم الإسلامي في العصور الوسطى

تأليف:

د. جيمس ليندزي

ترجمة:

د. ناصر الحجيلان

مراجعة:

د. سعد البازعي



العالم الإسلامي
في العصور الوسطى

© هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة
فهرسة دار الكتب الوطنية أثناء النشر

العالم الإسلامي في العصور الوسطى
د. جيمس ليندزي

© حقوق الطبع محفوظة
هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة
الطبعة الأولى 1433 هـ / 2012 م

DS36.855. L5612 2011
Lindsay, James E., 1957-
[Daily Life In The Medieval Islamic World]

العالم الإسلامي في العصور الوسطى / تأليف د. جيمس ليندزي؛ ترجمة د. ناصر الحجيلان مراجعة
د. سعد البازعي. - ط. 1 - أبوظبي: هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، كلمة، نوفمبر 2011.
424 ص: 27x21 سم.

ردمك: 4-937-01-9948-978

1 - العالم الإسلامي - الأحوال الاجتماعية. 2 - الحضارة الإسلامية.
أ. حجيلان، ناصر. ب. بازعي، سعد، 1952 - ج. العنوان.

يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الإنجليزي:

James E. Lindsay, *Daily Life in the Medieval Islamic World*
Translated from the English Language edition of *Daily Life in the Medieval Islamic World*,
by James E. Lindsay, originally published by Greenwood Press an imprint of ABC-CLIO,
LLC, Santa Barbara, CA, USA. Copyright © 2005 by the author(s). Translated into and
the published in the Arabic language by arrangement with ABC-CLIO, LLC. All rights
reserved. No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any
means electronic or mechanical including photocopying, reprinting, or on any information
storage or retrieval system, without permission in writing from ABC-CLIO, LLC.



info@kalima.ae
www.kalima.ae

كلمة
KALIMA

ص.ب: 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، هاتف: +971 2 6314 468 ، فاكس: +971 2 6314 462

read@mdrek.com
www.mdrek.com



ص.ب: 333577 دبي، الإمارات العربية المتحدة، هاتف: +971 4 3807774 ، فاكس: +971 4 3805977

إن هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة (كلمة) غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره وإنما تعبر آراء الكتاب عن مؤلفه.

حقوق الترجمة العربية محفوظة لـ «كلمة».

يُمنع نسخ أي جزء من هذا الكتاب أو استعماله بأي وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية، بما فيها التسجيل
الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أي وسيلة نشر أخرى، بما فيها حفظ المعلومات
واسترجاعها؛ دون إذن خطي من الناشر.

المحتويات

9	مقدمة المترجم.....
15	تقديم المؤلف للترجمة العربية.....
17	افتتاحية.....
23	الخرائط والرسوم التوضيحية والصور الفوتوغرافية.....
25	شكر وتقدير.....
26	التسلسل الزمني للأحداث.....
98	الفصل الأول، موضوعات عامة في التاريخ الإسلامي في
30	العصور الوسطى.....
37	- المصاعب التي واجهت المؤرخين المعاصرين.....
42	- حياة محمد (570-632م).....
46	- الفتوحات الإسلامية المبكرة (عام 632 -750م) ...
48	- العرق.....
51	- الجغرافية والبيئة.....
52	- السمة السياسية للمجتمعات الإسلامية في العصور الوسطى.....
54	- تفكك الخلافة والمملكة الإسلامية.....
59	- القانون الإسلامي (الشريعة).....
63	- التصوف الإسلامي (الصوفية).....
68	الفصل الثاني، جزيرة العرب.....
71	- المصادر.....
74	- الجغرافية والبيئة.....
77	- الإبل والتجارة.....
84	- السكن.....
87	- النسب.....
102	الفصل الثالث، الحرب والسياسة.....
105	- الجهاد.....
105	- الحروب في التاريخ الإسلامي المبكر.....
108	- الأسلحة وفن التنظيم الحربي في التاريخ الإسلامي المبكر.....
113	- النساء والحرب في التاريخ الإسلامي المبكر.....
116	- العبودية العسكرية.. دستور المماليك.....
123	- السلاجقة والمماليك عشية الحروب الصليبية.....
125	- الحرب في حقبة الصليبيين.....
129	- صلاح الدين وشجرة الدر وسلطنة المماليك.....
134	الفصل الرابع، المدن.....
138	- المصادر.....
142	- سورية ودمشق.....
151	- العراق وبغداد.....
159	- مصر والقاهرة.....
166	- السفر والمواصلات.....
170	- المال والأسواق.....
176	- اليهود والنصارى (أهل الكتاب).....
185	- الإسكان والمسكن.....
191	- الطعام والماء.....
198	الفصل الخامس، الشعائر والعبادات.....
202	- الشهادة (قول الإيمان).....
204	- الصلاة.....
213	- الزكاة (منح النفقات).....
214	- الصوم.....
218	- الحج.....
235	- أنواع الحج الأخرى.....
240	الفصل السادس، معلومات طريفة ومسلية.....
243	- نظام التسمية العربي التقليدي.....
244	- الجزء الأول: الكنية أو لقب العائلة.....

327	- التعليم	245	الجزء الثاني: الاسم
330	- النساء	246	الجزء الثالث: النسب
334	- أهل الذمة (الكتايون)	247	الجزء الرابع: النسبة
337	- الطعام والماء	248	الجزء الخامس: اللقب
338	- الفن والعمارة والأدب	250	- النساء والرجال داخل الأسرة والمجتمع
342	مسرد المصطلحات	261	- الأطفال والأمومة
358	طرائق إعداد بعض الأطباق	263	- الختان
361	جداول الأنساب والأسر الحاكمة	266	- الملابس والاحتشام
361	- الخلفاء الراشدون وتاريخ الحكم	270	- التعليم
362	- بنو قريش	278	- الترفيه
363	- أئمة الشيعة الاثنا عشرية والإسماعيلية	280	- الموت والآخرة
364	- الخلفاء الأمويون وتاريخ الحكم		
365	- خلفاء الفرقة الإسماعيلية الفاطمية وتاريخ الحكم	284	الفصل السابع: اقتراحات لقراءات أخرى
366	- الخلفاء العباسيون وتاريخ الحكم	288	- المراجع
		290	- الصحف والمجلات
367	التقويمان المسيحي والإسلامي مع جدول التحويل	291	- دراسات عامة عن التاريخ الإسلامي
369	- عطلات إسلامية مختارة		- انتشار الإسلام بعامة والخلافة العليا
	- جدول التحويل الإسلامي (الهجري) / الفريفيوري	293	(نحو عام 600-1000م)
370	(الميلادي)	300	- التاريخ الإسلامي في المدة (1000-1300م)
402	الكشافات التوضيحية	305	- التاريخ العسكري
404	أولاً: كشاف الآيات القرآنية	309	- المدن
406	ثانياً: كشاف الأحاديث النبوية	312	- الجغرافية والرحلات
407	ثالثاً: كشاف الشعر	315	- القرآن الكريم: ترجمات ومقدمات
408	رابعاً: كشاف الأعلام والقبائل والشعوب	318	- العبادات والشعائر الإسلامية
414	خامساً: كشاف المواضع	323	- القانون الإسلامي (الشرعية)
421	معلومات عن المؤلف والمترجم والمراجع	326	- المذهب الصوفي

إهداء المترجم

إلى روح
عبد العزيز بن فهد الدرهيشي
رحمه الله وأسكنه فسيح جناته

مقدمة المترجم

تتناول هذه المقدمة أربعة جوانب؛ أولها ما يتصل بالظروف السياسية والانتغيرات الثقافية التي لها علاقة بتأليف الكتاب وموضوعه؛ والجانب الثاني عرض موجز لمحتوى الكتاب؛ أما الجانب الثالث فيتضمن إشارة إلى بعض الملحوظات المنهجية على الكتاب؛ والجانب الرابع والأخير توضيح لمنهج الترجمة مع الشكر لمن لهم فضل في إخراج هذا الكتاب.

والحقيقة أن هناك كثيراً من الكتب الأجنبية المعنية بالعالمين العربي والإسلامي قديماً وحديثاً تصدر سنوياً في مختلف الجوانب، وتلقى رواجاً عند الجماهير؛ لأنها تلبي الحاجة إلى معرفة هذا العالم في هذا العصر بجميع أحداثه وتداعياته. وعند الحديث عن الظروف والملابسات التي يمرُّ بها العالم في الوقت الراهن؛ لا بد من الإشارة إلى أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001م وما تبعها من حروب ومشكلات اجتاحت مواقع كثيرة في العالم، وقد زادت بعدها المؤلفات التي سعت إلى البحث في الثقافة العربية والإسلامية بغية التعرف إلى الدوافع والقيم الكامنة وراء إقدام مجموعة من الإرهابيين ممن ينتمون إلى هذه الثقافة على تفجير الطائرات في ذلك اليوم.

وقد تباينت المؤلفات في رؤيتها للإسلام والمسلمين، فبعضها كان منصفاً في نظرتها إلى الإسلام دون ربطه بالتصرفات السلبية لأتباعه، ومنها مؤلفات أخرى حاولت الربط بين الإسلام وبين ما يصدر من المنتسبين إليه من سلوك خاطئ لا علاقة له بالدين، وقد بالغ بعض تلك الآراء في التأويل للوصول إلى النتيجة المقررة سلفاً بإدانة الثقافة بأكملها.

على أن ردود الأفعال عقب فجعة سبتمبر المؤسفة برزت سريعاً في المقالات والتصريحات والتحقيقات الصحفية، ثم في بعض الكتب ذات الطابع الترويجي للشعارات، ولكن المؤلفات الأكاديمية تأخرت في ردود أفعالها قليلاً، وكانت أكثر حذراً من الوقوع في التأويلات المفرضة.

والكتاب الذي بين أيدينا من الكتب الأكاديمية المتخصصة؛ فالمؤلف - وهو الدكتور جيمس لندزي - أستاذ مشارك في قسم التاريخ ودراسات الشرق الأوسط بجامعة كولورادو الحكومية بأمريكا، ويقوم بتدريس مواد مثل: «العالم الإسلامي»، و«إسرائيل القديمة»، و«التاريخ المقدس في الإنجيل والقرآن»، و«الجهاد في الإسلام»، و«محمد وأصول الإسلام»... وغيرها من المواد ذات الصلة بالشرق الأوسط وبالأديان. والمؤلف متخصص في موضوعه، وقد ألف الكتاب باللغة الإنجليزية للقراء في الولايات المتحدة الأمريكية، وفي غيرها من البلدان الناطقة بالإنجليزية.

وحينما اقترح مشروع «كلمة» ترجمة هذا الكتاب إلى العربية ترددت في ذلك

لأسباب؛ منها ما يتعلق بالتساؤل حول مقدار الإضافة التي يمكن تقديمها للقارئ العربي بعرض معلومات تكاد تكون في متناول يده، والسبب الثاني هو مدى صلة موضوع الكتاب بعنوانه عن «الحياة اليومية». وثمة سبب آخر أكثر أهمية؛ وهو ما يمكن أن يفهم مما ورد في الكتاب من معلومات عُرضت بطريقة مختلفة عما هو مألوف لدى القارئ العربي ما قد يوحي بسوء فهم للدين أو إساءة للثقافة. ولكن بعد دراسة الأمر اتضح أن هذا الكتاب يحاول عرض «الحياة اليومية» للعالم الإسلامي من زاوية تاريخية عامة لا فلكلورية تحليلية، ومن خلال ذلك فهو يُقدِّم رؤية مختلفة لأحداث العالم الإسلامي.

ولعلَّ مشروعية ترجمته إلى العربية تكمن في إطلاع القارئ العربي على صورة الإسلام في الثقافة الغربية من خلال الأساليب التي يُعرض بها الإسلام والثقافة العربية والتصورات التي يُدرَّسان وفقها. ومن المؤمل أن يُساعد ذلك المشتغلين بالدراسات المقارنة، وربما يذكر بأهمية العناية بترجمة التراث العربي والإسلامي إلى اللغات الأخرى، وإتاحته للقارئ الغربي دون الحاجة إلى وسيط أو مرجع ثانوي.

ونظراً إلى كون الكتاب ضمن المؤلفات الأكاديمية التي تحظى بمكانة علمية عند القُرَّاء؛ فلا بد من التعرف إلى المنهج والمضمون لكي يرى القارئ العربي ثقافته من منظور غربي، ويعرف كيف يقرأ الآخرون الأحداث وكيف يُفسِّرونها، ويطلع على أساليب الاستنباط والتأويل المستخدمة.

أما الجانب الثاني حول محتوى الكتاب؛ فإنَّ الكتاب يتضمن مقدمة وسبعة فصول، حاول المؤلف فيها أن يضع «الحياة اليومية للعالم الإسلامي في العصور الوسطى» في متناول القارئ الأمريكي العادي. والمقصود بالعصور الوسطى للعالم الإسلامي القرون الميلادية من السابع إلى الثالث عشر؛ أي (600-1300 م)، التي يقابلها في التقويم الهجري الفترة من القرن الأول إلى السابع الهجري. وقد حدَّد المؤلف عام (1300 م) نقطة فاصلة في دراسته؛ لأنَّ العالم الإسلامي - من وجهة نظره - تحوَّل إلى موقع مختلف في مجالات كثيرة عشية غزو المغول لبغداد سنة (656هـ/1258 م)، ثم الحملات الصليبية، وبداية نشوء الحكم العثماني، ثم تراجع خطر المغول في عشرينيات القرن الرابع عشر الميلادي. أكد المؤلف في الافتتاحية أن كتابه هو مقدمة عامة عن التاريخ الإسلامي - من وجهة نظر الذين عاشوا في ذلك الوقت - في العصور الوسطى؛ لذا فهو يُقدِّم استشهادات من النصوص العربية المؤلفة آنذاك، خصوصاً القصائد، التي يعدها الشكل الفني الأساسي للعصر. ويرى أن العالم الإسلامي في ذلك الوقت مثل أفضل ما يمكن أن تُقدِّمه الحضارة الإنسانية في مجالات متعددة؛ مثل: النظام السياسي، والقوة العسكرية، والقدرة الاقتصادية، والمجتمع المدني، والبحث الفكري، والجهد العلمي. واختار المؤلف التركيز على الأقاليم الرئيسية في العالم الإسلامي خلال القرون الوسطى وهي: الجزيرة العربية، ودمشق، وبغداد، والقاهرة، إضافة إلى إشارته أحياناً إلى أمكنة أخرى ليوضح مدى الاستمرارية والتنوع في المجتمعات الإسلامية.

ويأتي فصل «موضوعات عامة في التاريخ الإسلامي في العصور الوسطى» ليعرض رؤية عامة للموضوعات المهمة في ذلك الوقت، وليكون خلفية للفصول الآتية. وهو يتناول بعض المسائل التي تُواجه المؤرخين حول بداية التاريخ الإسلامي، وحياة النبي

محمد صلى الله عليه وسلم، والفتوحات الأولى، ومسألة العرق، والجغرافية والبيئة، والسياسة والخلافة، والقانون (الشريعة).

وخصَّ المؤلف «الجزيرة العربية» بفصل مستقل، تحدَّث فيه عن موضوعات متعدّدة، لكنه لم يتجاوز فيه عصر النبوة، ومن تلك الموضوعات: اللغة العربية، ومعنى الجاهلية، والمصادر الأدبية، خصوصاً القصائد، والجغرافية والبيئة. وذكر قصة ملكة سبأ والنبي سليمان عليه السلام، وتطرَّق إلى الأمطار، والنخيل، والإبل، والخيول، والتجارة، والسكان، والنسب، والقراية. وذكر «دستور المدينة» بين المسلمين وسكانها من اليهود في بداية استقرار المسلمين في المدينة المنورة.

وركز فصل «الحرب والسياسة» على التقنية العسكرية في العصور الوسطى للعالم الإسلامي، وناقش المؤلف فيه مفهوم الجهاد الإسلامي، والفتوحات في القرون الأولى وتوطيد (الإمبراطورية) الإسلامية، وبداية ما سمَّاه بـ «العبودية العسكرية»، والحملات الصليبية.

أما فصل «المدن» فاهتم المؤلف فيه بالحياة اليومية للسكان في تلك الفترة في كلٍّ من دمشق والقاهرة وبغداد. إضافةً إلى بحث المؤلف موضوعات خاصة بالسلالات السياسية والدينية للحكام والأقاليم في هذه العواصم الحضارية الكبرى، وركَّز فيه على الأمور الدنيوية للسكان من شراء وبيع وبضائع وصناعات ومنتجات ونقود وسفر، وكذلك تتأعَّل أصحاب الديانات السماوية الثلاث بعضهم مع بعض.

وركَّز فصل «العبادات والشعائر» على الأركان الخمسة للإسلام، بوصفها تمثل إيقاع الحياة اليومية للمجتمعات الإسلامية كلها. لكنه بحث أيضاً في أنماط أخرى للحج -حسب رأيه- مثل نمط حجّ الشيعة في العراق، وذكر كذلك شكلاً آخر سمَّاه «الحج إلى الأمكنة المقدَّسة في سورية وفلسطين في العصور الوسطى».

واقتبس المؤلف من أحد كتب أبي منصور الثعالبي «لطائف المعارف» مادة الفصل الذي سمَّاه «معلومات طريفة ومسليّة» والذي عدّه شاملاً لمجموعة واسعة من الموضوعات التي تتَّصل بالحياة اليومية مما لم يُذكر في الفصول السابقة، خصوصاً مسائل الحياة الأسرية، ودورة الحياة، ونظام التسمية عند العرب، والتعاليم القرآنية.

وحرصاً من المؤلف على زيادة معلومات المهتمِّين عن موضوعات الكتاب؛ فقد عرض في فصله الأخير «اقتراحات لقراءات أخرى» بعض المؤلفات الرئيسية باللغة الإنجليزية، وذكر من ضمنها ثلاث موسوعات وكتاباً تاريخياً جغرافياً، وهي: «موسوعة الإسلام» في 12 مجلداً، و«موسوعة القرآن» في 5 مجلدات، و«معجم العصور الوسطى» في 13 مجلداً، والكتاب الأخير عن العصور الوسطى الأوروبية، لكنه يتضمَّن كثيراً من المداخل إلى العالم الإسلامي، وأخيراً كتاب «التاريخ الإسلامي: إطار للبحث». ووضع المؤلف في نهاية الكتاب ملاحق أخرى؛ مثل: الجداول الجغرافية، وسلالات النسب، وبعض وصفات الطبخ العربية في العصور الوسطى.

ومع أهمية الكتاب؛ إلا أنَّ هناك بعض الملاحظات المنهجية، نذكر منها أن أغلب المصادر التي اعتمد عليها المؤلف هي من الكتب التي ألَّفها الغربيون عن الإسلام والمسلمين والعرب، إضافةً إلى الموسوعات العامة. وإذا كان بعض تلك المراجع غير أصلي، ويحتوي

بعضها على أخطاء علمية ومنهجية؛ فمن الوارد أن يحتوي هذا الكتاب على شيء من ذلك. ويمكن هنا ذكر بعض الملحوظات والاستفهامات التي تعرض للقارئ العربي؛ منها أن منهج المؤلف يُقدِّم التاريخ الإسلامي «من وجهة نظر الذين عاشوا في ذلك الوقت» ومع ذلك فثمة استشهادات من عصور أخرى، يعود بعضها إلى ما قبل الميلاد مثلاً، أو بعده بقليل، أو من العصر الحاضر. ويمكن أن يُستفاد من تلك المعلومات لتأكيد ما يخصُّ القرون الوسطى أو يكشف عن علاقة معينة، ولكن وجود تلك المعلومات دون ربطها بالقرون الوسطى يُوحى بأنَّ ثمة إجحافاً لمعلومات معينة؛ فمثلاً: يستشهد المؤلف بنص من التوراة «العهد القديم» يُصوِّر قاطني شمال الجزيرة وأساليهم البدوية في عصر جدعون (1100 قبل الميلاد) بشيء من الاحتقار: «فكلما قامت إسرائيل [قبل الميلاد] بزراعة محاصيلها قام المديانيون والعماليق وغيرهم من شعوب الشرق بغزو دولة إسرائيل» (ص 77)؛ يذكر ذلك دون توضيح علاقة ذلك بموضوع الكتاب.

كما يذكر المؤلف معلومات متفرقة في مواضع متعددة، ثم يقول: «وهذا مسلّم به في القرآن»، دون ذكر الآية الدالة على ذلك؛ مثل: «النظام الاجتماعي القائم على وشائج القرابة المشتركة بين البدو وقاطني الواحات على حد سواء» (ص 71).

وعندما أشار المؤلف إلى تقسيم التاريخ العربي إلى جاهلي وإسلامي قال: «يقول بعض المفكرين المسلمين المعاصرين: إن الأنظمة الحاكمة في العالم الإسلامي هي في الواقع أنظمة جاهلية؛ فهي ليست مجرد أنظمة إسلامية فاسدة بحاجة إلى إصلاح فحسب، لكنها أنظمة جاهلية ينبغي أن تُباد» (ص 72). وربما يتساءل القارئ عن علاقة هذا الاقتباس بموضوع الكتاب ما دام الهدف هو تعريف الأمريكيين اليوم بنظام الحياة الإسلامية في العصور الوسطى، إلى جانب أنه حُكم انطباعي لا يعتمد على أمثلة واقعية وشواهد موثقة، وهو رأي بعيد عن المنهجية. ويشير المؤلف في مكان آخر إلى أن الأفلام والروايات الأمريكية تُصوِّر أعمال ضُباط المخابرات المركزية الأمريكيين (البواسل) بأنهم يُدافعون ضد الأعداء الخائنين؛ مثل: الهنود، والنازيين، والروس، والإرهابيين المسلمين. ومن الغريب أن ترد تلك العبارات الوصفية التي تتضمن ذمّاً أو مدحاً مقصوداً في كتاب أكاديمي ظلَّ يتحاشى - من جهة أخرى - أي عبارة فيها تقدير للقرآن الكريم أو للنبي محمّد صلى الله عليه وسلم، أو لصحابته رضوان الله عليهم. ويمكن أن نفهم هذا الاتجاه البحثي الذي يتجنّب الألقاب الدينية أو الأوصاف العاطفية لو أنه حافظ على ذلك بمنهجية موضوعية، ولكنه حينما يذكر «أرميا» أحد أنبياء بني إسرائيل (ص 84) أو دبورة (ص 101) أو صاموئيل (ص 101) يؤكد على النبوة من خلال الإشارة إلى الاسم مسبقاً بالنبي، على أن ذلك لم يحدث مع النبي محمّد سوى مرّات قليلة.

كما يلاحظ وجود مراجع اعتمد عليها المؤلف يبدو أنها ليست ذات علاقة بالموضوع؛ مثل: «مجتمع الإخوان المسلمين». ومن ضمن استشهادات المؤلف بنصوص عربية قَدِّم القصيدة المنسوبة إلى السموأل، وهي من العصر الجاهلي، ومنها هذا البيت:

تُعَيِّرُنَا أَنَا قَلِيلٌ عَدِيدُنَا فَقُلْتُ لَهَا: إِنَّ الْكَرَامَ قَلِيلٌ

ويُوردها مستشهداً بها على «العصور الوسطى الإسلامية» (ص 89)، في حين أنها لا صلة لها بتلك العصور.

كما أشار المؤلف في افتتاحية الكتاب إلى أنه سيذكر قيم المجتمع الأمريكي الحديث؛ لكي يستطيع القراء الأمريكيون المقارنة بينها وبين قيم العصور الوسطى الإسلامية؛ حتى يتضح لهم الفرق، وسوّغ هذا العمل في حدود صفحة كاملة. وأياً كانت قيمة هذا التسويغ فإن المنطقي هو مقارنة القيم الإسلامية بمثيلاتها في العصور الوسطى نفسها، أو على الأقل مقارنتها بالقيم ذاتها في العالم الإسلامي اليوم.

ونظراً إلى اعتماد المؤلف على مصادر ثانوية - منها ترجمة بعض المؤلفات العربية إلى الإنجليزية - فقد دفع التركيز على النص الإنجليزي إلى استنباطات منفصلة عن النص الأصلي وربما جلبت فهماً مختلفاً، ومن ذلك أخذ إحدى عبارات الرحالة ابن جبير في وصف جمال النساء في بغداد (ص 155)، وفهمها على أساس اعتقاد ابن جبير بوجود خطر حقيقي من إغواء الحب تجاه نساء بغداد إذا لم يحميه الله من ذلك، وكرر ذلك بأن الله وحده هو الذي يمكن أن يوفر ملاذاً للرجال من إغواء نساء بغداد الجميلات، بما يُوحى للقارئ أنه يتحدث عن شعوب عجيبة أو كائنات غريبة ذات غرائز جنسية منفلة. في حين أن النص الأصلي يُشير إلى جمال النساء والهواء والماء في بغداد، ويُختم بالإشارة إلى أن فتن الهوى مخوفة إلا من يعصمه الله منها.

ويمكن الإشارة بسرعة إلى ورود معلومات تحتاج إلى مزيد من التدقيق؛ مثل: حديث المؤلف الموسّع عن الإبل وصفاتها وأصولها في بضع صفحات (77 - 84)، وإشارته إلى مدينة حمص في سورية على أنها «دولة سورية» قبل الميلاد، وذكره أن مكة المكرمة لم يكن لديها أي طريق رئيسية للقوافل بينها وبين اليمن وسورية، وقوله عندما تحدث عن غزوة أحد: إنه لم يكن لدى المسلمين أي فرس عربية في تلك المعركة، ونسبه مقولات إلى غير أصحابها (كما حدث مع الجاحظ في ص 264)، ووَصَفَ الرحّالين الأوروبيين إلى الجزيرة العربية بـ «البواسل»، وأن بعضهم حجّ إلى مكة، ونقّله وصف أحدهم أحد القصور في الجزيرة (عام 1870م).

وثمة ملاحظة قد يعدها القارئ العربي جديرة بالاهتمام، وهي وجود إشارات ومعلومات مغلفة بتفسيرات تبدو للوهلة الأولى منطقية تتكرّر في أكثر من موضع، أو تُجلب من دون إطار سياقي يسوّغ وجودها؛ ما يدعو إلى الإحساس بأن لدى المؤلف رغبة في تثبيت أفكار معينة في أذهان القراء الغربيين. ومن ذلك تكرار كلمة «البواسل» لوصف الرحّالين الأجانب إلى جزيرة العرب، ورجال المخابرات المركزية، وورود ذكر «دولة إسرائيل» القديمة (قبل آلاف السنين) في فلسطين على أنها حقيقة واقعة من دون أي تفصيل، مع أن اليهود لم يبقوا فيها أكثر من سبعين عاماً، وكذلك السعي إلى ذكر «التطرّف الإسلامي» و«الإرهابيين الإسلاميين» حتى لو لم يكن موضوع الكتاب يمتُّ إلى هذه الموضوعات بصلة.

هذه الملاحظات والاستفهامات التي ذكرنا بعضها لا تقلُّ من أهمية هذا الكتاب؛ فهو نموذجٌ لسيلٍ من الكتب التي تتوالى في العالم الغربي للبحث في مختلف جوانب

الحياة العربية والإسلامية قديماً وحديثاً من وجهة نظر غربية. ولأن هذه الكتب تعتمد على مصادر ثانوية، أو كتب مترجمة عن كتب أصلية، لكي تُقدّم معلومات مُوجّهة أساساً إلى القراء الغربيين، فمن غير المتوقع أن تُطابق وجهة النظر الإسلامية. مع ملاحظة أن هذا الكتاب ذكر معلومات صحيحة كثيرة، وترجم عدداً من النصوص الأدبية التي تُطلع الغربيين على جانب من جوانب الثقافة العربية.

وجاءت ترجمة هذا الكتاب للقارئ العربي لإطلاعه على ثقافته عندما تهاجر إلى بيئة أخرى، وكيف يتلقاها الآخرون، بما يكشف عن طرائق قراءة التراث العربي والإسلامي وأساليب التعامل معه في ظل وجود عوامل ثقافية أخرى تركت أثرها في تلقي الغرب للإسلام والعرب. وإذا علمنا أن الكتاب صدر بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر عام 2001م، وبعد حرب أفغانستان، وحرب العراق.. وغيرها من الأحداث التي عصفت بالعالم الإسلامي والتي لعبت فيها الولايات المتحدة الأمريكية دوراً محورياً، وما تركته تلك الأحداث من تغيرات سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية في العالم بأكمله؛ فإنه يمكن لنا أن نفهم الرؤية التي يُعبّر عنها هذا الكتاب.

وقد حرصت الترجمة على إيراد النص كما هو، مع محاولة تقديم بعض المعلومات في الهوامش كلما كان ذلك ضرورياً، وتركّت كثيراً من المواضع التي فيها ملحوظات لفطنة القارئ ونباهته. كما كان هناك حرص على إيراد الآيات القرآنية مباشرة وعزوها إلى السور، وكذلك إيراد النصوص الشعرية والاقتباسات من مصادرها مع المحافظة على النص، ويُشار إلى تدخلات المترجم بمعقوفتين []. وقد حذفت صورة أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها - وهي على هودج لعدم الحاجة إليها، أما بقية الرسوم والصور فقد وردت كما هي مع المحافظة على مواقعها في النص ما أمكن.

وفي الختام، يطيب لي أن أتقدم بالشكر للقائمين على مشروع «كلمة» على اهتمامهم بترجمة الكتاب وعلى متابعتهم المستمرة وحرصهم على الإنجاز. كما أشكر سعادة الدكتور سعد بن عبدالرحمن البازعي على مجهوده في مراجعة هذه الترجمة وتصحيحها، وقد أخذتُ بالملحوظات القيمة والنصائح السديدة التي أسداها. كما أشكر أخي خالد الحجيلان الذي تفضل بمراجعة النسخة الأخيرة مراجعة لغوية وقدم ملحوظات استقدتُ منها. كما يطيب لي أن أشكر الزميل د. علي الدوسري من قسم الجغرافيا بجامعة الملك سعود على تكريمه بإعداد الخرائط وتحديد الإحداثيات عليها. والشكر لزوجتي مها التي لم تتوقف مساندتها لي طيلة عملي بهذا المشروع؛ فكانت خير معين لي بالرأي السديد وتقديم الاقتراحات اللغوية التي أخذتُ بأكثرها، وبما منحني من تشجيع ساعدني على إنجاز الترجمة في وقت وجيز.

وبالله التوفيق.

د. ناصر الحجيلان

الرياض؛ 17 فبراير 2010م

تقديم المؤلف للترجمة العربية

أنا مسرور جداً لأن مشروع «كلمة» اختار «الحياة اليومية للعالم الإسلامي في العصور الوسطى» (غرينوود، 2005م) لكي يُترجم إلى العربية. فبعد تدريس التاريخ الإسلامي وتاريخ الشرق الأوسط لطلاب البكالوريوس الأمريكيين ما يقارب عقدين من الزمن؛ فإنه مصدر سرور لي أن يكون عملي متوافراً الآن للجمهور المتحدث باللغة العربية.

إن الموضوعات المناقشة في الكتاب تشمل أموراً متعلقة بطريقة التأليف التاريخي، والبيئة، ومحمد، وأصول الإسلام، والانتصارات الإسلامية، وقيام كثير من السلالات الحاكمة وسقوطها، إلى جانب الحروب، والطقوس، والعبادات، والتعامل مع اليهود والمسيحيين، ونطاق واسع من الموضوعات الثقافية.

وأمل أن يساهم مشروع «كلمة» في تحسين فهم التاريخ الإسلامي في العصور الوسطى مع ترجمة كتاب «الحياة اليومية للعالم الإسلامي في العصور الوسطى».

جيمس ليندزي

افتتاحية

لدى الأمريكيين كثير من المعلومات حول العصور الوسطى الأوروبية؛ بناءً على معرفتهم بالأعمال الأدبية المعروفة والأفلام التي تُصوّر «الملك آرثر»، و«روبن هود»، والقلع المنيع، والفرسان في دروعهم اللامعة، والفتيات الواقعات في الأحزان، وبالتأكيد الأعمال الكاملة لـ «مونتي بايثون» (Monty Python). وقد حالف الحظ بعض الأمريكيين فقرؤوا «حكايات كانتريري» لـ «تشوسر» (Chaucer) دون أن يستفيدوا من الترجمة إلى الإنجليزية الحديثة، وربما لم يحالف الحظ بعضهم الآخر في ذلك.

وعلى الرغم من السمتين الرومانسية والهزلية اللتين تطبعان استيعابنا الشائع للعصور الوسطى الأوروبية؛ إلا أن لدى معظم الأمريكيين تنوعاً كبيراً من الإشارات المرجعية الدينية والثقافية والسياسية - وحتى اللغوية - التي تشكل منطلقاً لدراسة جادة عن تاريخ أوروبا في العصور الوسطى. لكن عندما نوجّه أنظارنا إلى العالم الإسلامي في العصور الوسطى نجد أنه ليس لدى معظمنا سوى قليل من هذه الإشارات المرجعية، هذا إن وُجدت أصلاً.

إن هذا الكتاب «الحياة اليومية للعالم الإسلامي في العصور الوسطى»، موجهٌ إلى هؤلاء القراء؛ فهو مُقدِّمة عامة عن التاريخ الإسلامي - من وجهة نظر الذين عاشوا في ذلك الوقت⁽¹⁾ - عندما مثل العالم الإسلامي كثيراً من أفضل ما يمكن أن تقدّمه الحضارة الإنسانية في مجالات النظام السياسي، والقوة العسكرية، والقدرة الاقتصادية، والمجتمع المدني، والبحث الفكري والعلمي. لذلك فإن هذا الكتاب يتناول مجموعة واسعة من المسائل التي ترتبط بالحياة اليومية في كثير من المجتمعات والأقاليم التي شكّلت العالم الإسلامي منذ بداياته في الجزيرة العربية في القرن السابع الهجري حتى نهاية القرن الثالث عشر. وقد اخترت عام 1300م

(1) مع ملاحظة أن المؤلف لم يلتزم دائماً بهذا الضابط؛ فكثيراً ما تحدّث عن وجهة نظره الخاصّة ووجهات نظر الفريبيين اليوم. (المترجم).

نقطة فاصلة في هذه الدراسة؛ لأن العالم الإسلامي تحول إلى موقع مختلف في مجالات كثيرة عشية غزو المغول لبغداد عام 1258م، وفي نهاية الحملات الصليبية في الشرق الأدنى في تسعينيات القرن الثالث عشر، وبداية نشوء الحكم العثماني في الأناضول في أوروبا الشرقية في بداية القرن الرابع عشر، وتراجع خطر المغول في عشرينيات القرن الرابع عشر⁽¹⁾.

وبسبب امتداد العالم الإسلامي في العصور الوسطى خلال القرون السبعة التي تغطيها هذه الدراسة، في إسبانيا وغرب إفريقيا في الغرب، إلى وسط آسيا وشبه القارة الهندية في الشرق، فقد وجب على الدارس أن يختار: على أي الأقاليم والشؤون سيسلط اهتمامه؟ وأي المسائل ستجبره الضرورة على الاكتفاء بالإشارة إليها فقط؟

ولأن الإسلام نشأ في شبه الجزيرة العربية، وأسس أولى العواصم العالمية الواسعة في دمشق وبغداد والقاهرة، فسنركز مجمل اهتمامنا على البلاد الإسلامية المركزية بين نهري النيل وأوكسوس⁽²⁾، لكن هذا الأسلوب سيعطي انطباعاً بأن البلاد الإسلامية الرئيسية هي الأمكنة التي يجد فيها المرء الدين الإسلامي النمطي والثقافة الإسلامية النمطية، وهي إلى حد ما رؤية كثير ممن نشؤوا في شبه الجزيرة العربية، كما ظهر ذلك في كثير مما كُتب في القرون الأولى من التاريخ الإسلامي في مدح فضائل بلد، أو مدينة، أو قرية؛ لذلك سأذكر أمثلة من أمكنة أخرى أيضاً؛ لكي أوضح مدى التشابه إلى جانب التنوع في المجتمعات الإسلامية في العصور الوسطى.

سأورد - من حين إلى آخر - إشارات إلى القيم الأمريكية السياسية والاجتماعية والدينية؛ حتى تكون الحياة اليومية في العالم الإسلامي في العصور الوسطى في متناول القارئ العادي، ولكي أسلط الضوء على الفروق الحقيقية بين العالم الإسلامي في العصور الوسطى والمجتمع الأمريكي الحديث، مع أنني أدرك أن كثيراً من الأمريكيين يختلفون حول مجموعة من القيم السياسية والاجتماعية والدينية، منها العلاقة الملائمة بين الولاية والدين، والولاية والفرد، والولاية والعائلة، والفرد والعائلة، والرجال والنساء. لكن نقاشنا حول هذه المسائل سيؤدي إلى نوع من البحث في الأشخاص بوصفهم أفراداً مستقلين، والبحث أيضاً في مفاهيم أخرى؛

(1) لمعالجة ممتازة حول العالم الإسلامي في القرن الرابع عشر انظر: روسي. دون (Ross E. Dunn)، مغامرات ابن بطوطة: مسافر مسلم في القرن الرابع عشر (The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveler of the Fourteenth Century)، (بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، عام 2005م).

(2) هو نهر جيحون، عُرف قديماً باسم أوكسوس، يتألف من نهري بنبعان من هضبة في آسيا الوسطى، وهو الحد الفاصل بين كل من أفغانستان وطاجيكستان (المترجم).

مثل: حقوق الأفراد، والخيارات الفردية، والمسؤولية الفردية، وحقوق الخصوصية، والملكية الخاصة، والاكتفاء الشخصي. إضافةً إلى ذلك أودُّ أن أتناول كيف ينظر الأمريكيون في العصر الحديث إلى شعوب العالم الإسلامي في العصور الوسطى، بل إلى أفراد الحضارات القديمة والعصور الوسطى بعامة أيضاً، ومنها اليونان وروما وأوروبا وإيران والهند والصين.

هذا الأسلوب في المقارنة بين حين وآخر في هذه الدراسة أساسه الفرضية التي ترى أنه لكي نبحث في الحياة اليومية في العالم الإسلامي في العصور الوسطى فإنه لا بد من استيعاب ذلك الاختلاف القائم بين القيم الدينية والسياسية والاجتماعية وتوقعات الناس في ذلك العالم وبين تلك التي تسود عصرنا، ولا بد في الوقت نفسه من إدراك أهمية الحياة اليومية في العالم الإسلامي في العصور الوسطى بالنسبة إلى الناس الذين عاشوا في تلك الحقبة، كما ندرك نحن تماماً أهمية حياتنا اليومية بالنسبة إلينا اليوم؛ لذلك إذا أردنا أن يحقق العمل أي نجاح وجب علينا استيعاب ذلك العالم من خلال مفاهيمه التي صوّرها ممثلو ذلك العصر. وبصورة أخرى يمكن القول بأننا يجب أن نقبل فرضية أن أولئك الناس الذين عاشوا في ذلك العالم لم يكونوا - ببساطة - شعوباً مثلنا نُقلت ووُضعت في أمكنة أخرى ضمن عادات مختلفة وأنماط حياة متنوعة⁽¹⁾.

إن الفصل المُعَنَّن بـ «موضوعات عامة في التاريخ الإسلامي في العصور الوسطى» ما هو إلا رؤية عامة للموضوعات المهمة في التاريخ الإسلامي في العصور الوسطى، والهدف منه تقديم خلفية ضرورية للفصول الخمسة الباقية، وهو يتناول بعض المسائل التي تواجه المؤرخين عندما يحاولون البحث في بداية التاريخ الإسلامي، وحياة محمد، والفتوحات الإسلامية الأولى، ومسألة العرق في العصور الوسطى، والجغرافية والبيئة، والسمة السياسية للمجتمعات الإسلامية، وتجزئة الخلافة منذ منتصف القرن التاسع، وتطور القانون الإسلامي (الشرعية)، والصوفية الإسلامية (التصوّف).

أمّا فصل «جزيرة العرب» فيتناول عالم الأصول الإسلامية، ويركز على الجغرافية والبيئة والتجارة في ذلك الإقليم، وكذلك الهرم الاجتماعي المبني على أساس النسب الذي يشترك فيه البدو وسكان الواحات معاً، ويُعدُّ من المُسَلِّمات في القرآن. وعلى الرغم من أن ذلك الإقليم هو مهد الإسلام إلا أنه بدأ يصبح هامشياً

(1) انظر بصورة خاصة: باتريشيا كرون (Patricia Crone)، المجتمعات قبل الصناعية: تشريح للعالم قبل الحديث (Pre-Industrial Societies: Anatomy of the Pre-Modern World)، (أكسفورد: وان ورنلد، 1993م).

بالنسبة إلى المراكز السياسية والفكرية والاقتصادية في الإمبراطورية الإسلامية والحضارة الإسلامية التي بدأت بالنشوء.

ويركز فصل «الحرب والسياسة» على التقنية العسكرية والمؤسسات في العالم الإسلامي في العصور الوسطى، فيبدأ الفصل بمناقشة أساسية لمفهوم الجهاد الإسلامي، الذي يُترجم عادةً بصورة لا تعطي المعنى الحقيقي لـ «الحرب المقدسة». ثم يعالج القسم تطورات معيّنة وتغيرات طرأت على التقنية العسكرية ومؤسساتها في العالم الإسلامي في العصور الوسطى. ويبحث الفصل ذلك كله في نطاق القرون الأولى للفتوحات، وتوطيد الإمبراطورية الإسلامية، وبداية العبودية العسكرية في القرن التاسع وتطوراتها الآتية، والحملات الصليبية في الشرق الأدنى (1095 - 1291م).

ويهتم فصل «المدن» بالحياة اليومية في ثلاثة مراكز عالمية، هي: دمشق، وبغداد، والقاهرة؛ لأن دمشق من أقدم المدن المأهولة في العالم، وأدت دور عاصمة الخلافة الأموية من عام 661م حتى عام 750م. كما تأسست بغداد في عام 762م، والقاهرة في عام 969م بوصفهما مدينتين للقصور والخلافتين الآتيتين: العباسية (750 - 1258م)، والفاطمية (909 - 1171م). وتمثل هذه العواصم الثلاث موضوعات خاصة بالسلالات السياسية والدينية لحاكميها وأقاليمها، لكن - على أي حال - سينصب اهتمامنا الرئيسي هنا على ما يمكن أن تفيدنا به هذه المدن حول الأمور الدنيوية في الحياة المدنية في العالم الإسلامي في العصور الوسطى؛ أي: حول ما يمكن أن يشتره سكان هذه المدن أو يبيعوه في أسواقهم، وأي البضائع يصنعون، وأي أنواع المحصولات ينتجون، وأي نقود يستخدمون، وكيف سافروا ونقلوا بضائعهم من مدينة إلى أخرى، وكيف تفاعل المسلمون والمسيحيون واليهود في هذه المدن، ونوعية البيوت التي سكنوا فيها، وما أكلوه وشربوه، وأي أساليب في الري استخدموا في مناطقهم الزراعية.

أمّا فصل «الشعائر والعبادات» فيركّز على الأركان الخمسة للإسلام، وهي: النطق بالشهادتين، وأداء الصلاة، وإيتاء الزكاة، والصوم في شهر رمضان (وهو الشهر التاسع في التقويم القمري)، والحج إلى مكة خلال الشهر الثاني عشر من التقويم القمري. وتشكل هذه الشعائر الخمس - إذا أخذت معاً - إيقاع الحياة اليومية في المجتمعات الإسلامية كلها. كما يبحث الفصل في أنماط حج الشيعة المختلف في العراق، وكذلك في أنماط أخرى من الحج في العالم الإسلامي في العصور الوسطى، خصوصاً إلى الأمكنة المقدسة في سورية وفلسطين.

ويقتبس فصل «معلومات طريفة ومسلية» مادته من كتاب «الثعالبي» (961 - 1038م) المَعْنُون بـ «لطائف المعارف»، وهو كتاب شامل في موضوعه؛ لأنه يتناول مجموعة واسعة من الموضوعات التي تتصل بالحياة اليومية التي لم تتم الإشارة إليها في الفصول الخمسة الأولى، خصوصاً تلك التي تتعلق بدورة الحياة ومسائل الحياة الأسرية. كما تتضمن الموضوعات التي دُرست في هذا الفصل نظام التسمية لدى العرب، والتعاليم القرآنية حول دور النساء والرجال في العائلة والمجتمع، والأطفال والطفولة، والختان، والملابس، والاعتدال، والتعليم، والتسلية، والموت، والحياة بعد الموت.

وأخيراً يأتي فصل «اقتراحات لقراءات أخرى» ليقدم بعض الأعمال الرئيسية باللغة الإنجليزية والتي تتعلق بالموضوعات التي بُحِثَ في هذا الكتاب، ولا بد من أن يجد المهتمون بالتاريخ الإسلامي أو الدين ما يبحثون عنه في هذا الفصل. ومن المصادر الأساسية للباحثين المبتدئين في هذا المجال ثلاث موسوعات وكتيب تاريخي جغرافي. وتُعد «موسوعة الإسلام»، في طبعها الجديدة (في 12 مجلداً) (ليدن: بريل، 1954 - 2004م) أفضل مصدر للبداية في دراسة التاريخ أو الدين الإسلامي. ومن المصادر الجديدة «موسوعة القرآن» (في خمسة مجلدات) (ليدن: بريل، 2000 - 2005م). ويركز «معجم العصور الوسطى»، (في 13 مجلداً) (نيويورك: سكريبنر، 1982 - 1989م) على العصور الوسطى الأوروبية، ويتضمن كثيراً من المداخل إلى العالم الإسلامي أيضاً. وأخيراً يُعدُّ كتاب «التاريخ الإسلامي: إطار للبحث» لـ ر. ستيفن همفريس» (R. Stephen Humphreys) (برنستون: جامعة برنستون، 1991م) من أكثر المقدمات باللغة الإنجليزية شمولاً حول المصادر الأساسية والثانوية للبحث في التاريخ الإسلامي خلال العصور الوسطى، وأيُّ شخص على اطلاع على عمل «همفريس» سيدرك بسهولة تأثير الأستاذ في تلميذه.

وأخيراً ضُمَّتُ الكتابَ سرداً لبعض المصطلحات العربية، وحذفتُ كثيراً من العلامات الإعرابية عند نسخ الحروف العربية إلى الإنجليزية، وإن كان المختصون سيعرفون أيُّها التي حُذفت، وفي الوقت نفسه سيسكرني غير المختصين على حذفها. كما أضفتُ بعض الوصفات لأطباقٍ من كتب الطبخ العربية في العصور الوسطى، ومجموعة من الجداول الجغرافية وسلالات النسب، وكذلك جدولاً للتحويل بين التقويمين الشمسي الميلادي والقمرى الإسلامي (الهجري).

الخرائط

الرسوم والصور الفوتوغرافية

الخرائط:

34	الشرق الأوسط في فجر الإسلام
36	الفتوحات الإسلامية الأولى
48	العالم الإسلامي عام 1500م
55	الشرق الأوسط في أواخر القرن الحادي عشر
145	دمشق في العصور الوسطى
152	بغداد والعراق في العصور الوسطى
160	القاهرة في العصور الوسطى
223	الطريق بين مكة وعرفات

الرسوم والصور الفوتوغرافية:

74	الحرّة: جبل سيبس في جنوب شرق سورية
76	منزل من طوب اللّين في مأرب القديمة في اليمن
77	سد مأرب
79	وادي دوعان في حضرموت في وقت الأمطار الصيفية
	نقوش من الحجر الجيري على تابوت في معسكر الإمبراطور الروماني
81	دقلديانوس في تدمر، تُظهر اثنين من قادة القوافل مع جمل
86	ظفار في الأراضي العالية من اليمن
113	الأدوات الحربية الإسلامية الأولى
124	فرسان الحقبة السلجوقية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر
126	السفن
128	أسلحة الحصار

143	قبة الصخرة المشرفة في القدس عام 1870م
146	المسجد الأموي في دمشق عام 1865م
147	منظر داخلي للمسجد الأموي في دمشق عام 1870م
161	المدخل الرئيسي للجامع الأزهر في القاهرة عام 1870م
162	ساحة الجامع الأزهر في القاهرة عام 1870م
164	قرية قريبة من أهرام الجيزة في أثناء موسم الفيضان عام 1865م
171	الدرهم العربي الساساني
171	الدينار الأموي
172	الدرهم العباسي
173	دكاكين في أحد شوارع القاهرة
185	منظر خارجي لمنازل في القاهرة
187	مخطط لأحد الحمامات
188	نافورة
189	فناء منزل في القاهرة
190	غرفة الضيوف
194	الشادوف (الساقية)
203	قبة الصخرة كما تبدو من جبل الزيتون عام 1870م
205	محراب المسجد الأقصى في القدس ومنبره عام 1870م
210	أواني الوضوء: إناء تجميع الماء وحفظه بالصنبور (18 إنشاً)
211	طريقة أداء الصلاة
213	السجود والخشوع في الصلاة
220	الكمبة المشرفة عام 1870م
222	الحرم المكي
263	مظاهر الاحتفال قبل الختان
267	الحجاب في أوائل القرن التاسع عشر

شكر وتقدير

يُثَقِّلُ المرءُ بكثيرٍ من الديون في مثل هذا المشروع؛ فقد دعاني كيفن أوهي للإسهام في عمل كتاب عن العالم الإسلامي في العصور الوسطى على غرار سلسلة غرينوود «الحياة اليومية عبر التاريخ». وقام مايكل هيرمان، وليني سمول، والفريق في دار أليكس للنشر برعاية المشروع حتى الانتهاء منه. وقد تكررُ روبرت هويلاند -مشكوراً- فسمح لي بالاطلاع على كثير من صوره الفوتوغرافية للجزيرة العربية. وقامت ترافيس لير بإعداد هذه الصور وغيرها وفقاً لمواصفات غرينوود الإنتاجية. كما أوجّه الشكر أيضاً إلى أولئك الذين منحوني حق الاقتباس من ترجمتهم للمصادر الأولية، وقد حاولت الاتصال بجميع أصحاب حقوق التأليف، وسأكون سعيداً بتصحيح أيّ سهو استرعى انتباههم. وقد تقدّم زملائي في الاتحاد الاجتماعي المسيحي خلال ندوة قسم التاريخ بالكلية بملاحظات مفيدة على المسودات الأولى من الفصلين الأول والثاني. كما قدم فرانك تاورز كثيراً من التقدير والصدقة والدعم المعنوي. وأوجّه شكري الخاص إلى قراء مطبعة غرينوود، وجون أرمجاني، وناثان سيتينو، وبول كوب، وروز غاوديو، ووليم جريسوولد، وماريان كامب، وسليمان مراد، ووارن شولتز، وشوكت توراو، الذين كانوا لطفاء جداً عند قراءة مسودة شبه كاملة من المخطوطة، وكانت تعليقاتهم ذكية، وكذلك انتقاداتهم، على الرغم من عدم اتّباعها بصورة دائمة. إن هذا الكتاب أفضل بكثير مما كان يمكن أن يكون، وإن أي أخطاء هي بالتأكيد من نفسي.

جيهس ليندزي

فورت كولنز، كولورادو

مارس عام 2005م

التسلسل الزمني للأحداث

(كل التواريخ واردة وفقاً للتقويم الميلادي الغريغوري. ولشرح نظام التسمية العربي التقليدي انظر الفصل السادس من هذا الكتاب).

570	ولادة محمد لعائلة بني هاشم، وهي فرع من قريش في مكة؛ في الحجاز (غرب الجزيرة العربية)
600	تزوج من خديجة وحقق الثراء
610	بدء تبليغ الرسالة
610 – 622	حياته في مكة
619	وفاة خديجة وعم محمد وحاميه أبي طالب
622	الهجرة إلى المدينة، وهو العام الأول من تقويم المسلمين
622 – 624	تأسيس مجتمع جديد (أمة) في المدينة
624 – 627	المعارضة الداخلية في المدينة، التي أدت إلى إخراج قبيلتين يهوديتين، وإبادة الذكور البالغين للقبيلة الثالثة
624 – 630	الصراعات داخل مكة
628 - 632	التوحيد والتوسع داخل الجزيرة العربية
630	فتح مكة
632	وفاة محمد ودفنه في المدينة، وتنصيب أبي بكر خليفة للمسلمين
632 – 634	حروب الردة، ودور أبي بكر فيها
632 – 661	عهد الخلفاء الراشدين
638	دخول القدس
644	طعن عمر ووفاته بعد أسبوع واحد من تشكيل لجنة لاختيار خليفته، واختيار عثمان بن عفان خليفة، وقد جُمع القرآن ووُضع في شكله النهائي في عهد عثمان

اغتيال عثمان بن عفان وبداية الحرب الأهلية الأولى في الإسلام	656
الحرب الأهلية الأولى	656 – 661
اغتيال علي بن أبي طالب، وتأسيس معاوية بن أبي سفيان (661 – 680م) الخلافة الأموية	661
الخلافة الأموية في دمشق	661 – 750
استشهاد الحسين في كربلاء، وهو نموذج الاحتجاج والمعاناة لدى الشيعة	680
الحرب الأهلية الثانية	680 – 692
اكتمال بناء قبة الصخرة في القدس	691
تشيد المسجد الأموي في دمشق	705 – 715
بداية الفتح الإسلامي لإسبانيا	711
معركة تور، وشارل مارتل يعرقل التوسع المحتمل للإسلام في غرب أوروبا	732
الحرب الأهلية، وهزيمة الأمويين على يد العباسيين	744 – 750
الخلافة العباسية؛ وهي العصر الذهبي للحضارة الإسلامية	750 – 1258
خلافة المنصور ثاني الخلفاء العباسيين، والمؤسس الحقيقي للدولة العباسية، وباني بغداد، وبأدى حركة ترجمة الأعمال الفلسفية والعلمية اليونانية إلى العربية	754 - 775
تأسيس الإمارة الأموية في قرطبة في إسبانيا	756
تأسيس بغداد	762
وفاة جعفر الصادق الإمام الشيعي السادس (رمز المدرسة الجعفرية في الشريعة الإسلامية)، والتنازع على الإمامة، وما نشأ عنه من شقاق بين الإسماعيلية (السبعوية) والإمامية (الاثني عشرية)	765
وفاة أبي حنيفة مؤسس المدرسة الحنفية في الشريعة الإسلامية، السائدة في الإمبراطورية المغولية والعثمانية	767
خلافة هارون الرشيد: أوج الخلافة العباسية	786 - 809

795	وفاة مالك بن أنس مؤسس المدرسة المالكية في الشريعة الإسلامية؛ السائدة في إفريقية الإسلامية
801	وفاة رابعة العدوية السيدة الصوفية الزاهدة، التي يُنسب إليها الفضل في دمج الزهد بحب الله
820	وفاة الشافعي مؤسس المدرسة الشافعية في الشريعة الإسلامية، السائدة في الأقطار الناطقة بالعربية في شرق المتوسط
833 – 945	ظهور دول المناطق داخل الأقطار العباسية
836	انتقال العاصمة العباسية مؤقتاً من بغداد إلى سامراء، وبقاؤها هناك حتى أعيدت إلى بغداد في أواخر القرن التاسع
855	وفاة أحمد بن حنبل مؤسس المدرسة الحنبلية في الشريعة الإسلامية
909 – 969	الخلافة الفاطمية في شمال إفريقية
929	الخلافة الأموية الأندلسية التي أسسها عبد الرحمن الثالث
934 – 1063	الدولة البويهية في غرب إيران والعراق وبلاد ما بين النهرين
945	احتلال البويهيين بغداد، ونهاية الحكم المباشر للخلفاء العباسيين
969 – 1171	الخلافة الفاطمية في شمال إفريقية ومصر وسورية
977 – 1186	حكم الغزنويين في خراسان وأفغانستان وشمال الهند
1000	وفاة المقدسي الجغرافي السوري
1030	وفاة السلطان محمود في غزنة
1031	نهاية الخلافة الأموية الأندلسية
1037	وفاة ابن سينا
1038 - 1149	الأسرة السلجوقية في العراق وإيران
1058 - 1111	حياة أبي حامد الغزالي الباحث الديني والفقيه والزاهد الذي أدخل الصوفية في المذهب الفكري السني
1071	معركة ملاذكرد
1075	وفاة الرحالة الفارسي ناصر خسرو

1095	البابا أوربان الثاني يدعو إلى الحملة الصليبية الأولى
1099	الصليبيون يحتلون القدس، ويؤسسون مملكة القدس اللاتينية
القرن الثاني عشر	الطرائق الصوفية تبدأ في عرض إطار تنظيمي للحركات الاجتماعية في جميع أرجاء العالم الإسلامي
1143	بيتر المعظم - رئيس دير كلوني- يفوز روبرت كيتون بالترجمة الأولى للقرآن إلى اللاتينية
1171	صلاح الدين يحكم مصر
1187	صلاح الدين يهزم الفرنجة في معركة حطين، والمسلمون يستعيدون القدس
1198	وفاة الفيلسوف الأندلسي ابن رشد
1217	وفاة الرحالة الأندلسي ابن جبير
1220 - 1260	الغزو المغولي للأراضي الإسلامية
1250 - 1517	الأسرة المملوكية تحكم مصر وسورية
1258	المغول ينهبون بغداد
1260	هزيمة المغول على يد المماليك في عين جالوت في فلسطين
1261 - 1517	الخلافة العباسية في القاهرة
1281 - 1924	الإمبراطورية العثمانية
1291	الفتح المملوكي لعكا آخر معاقل الفرنجة في سورية
1295 - 1304	حكم محمود غازان في بلاد فارس؛ وهو الخان المنغولي الأول الذي اعتنق الإسلام [وجعله ديانة في بلاد فارس]
1326	العثمانيون يستولون على بورصة
1345	العثمانيون يعبرون مضائق جاليبولي
1370 - 1405	فتوحات تيمورلنك
1389	هزيمة الصربيين أمام العثمانيين في معركة كوسوفو
1444	هزيمة الصليبيين المناهضين للدولة العثمانية في فارنا
1453	الفتح العثماني للقسطنطينية

الفصل الأول

موضوعات عامة في التاريخ
الإسلامي في العصور
الوسطى

سيطرت

قوتان عالميتان على المنطقة العربية (أو ما يسمّى بالشرق الأوسط) في القرن السادس الميلادي؛ هما: الإمبراطورية البيزنطية (أو الإمبراطورية الرومانية الشرقية) في الغرب، والإمبراطورية الساسانية الإيرانية في الشرق. لكن لم يستطع البيزنطيون ولا الساسانيون فرض سيطرة مباشرة - سياسية كانت أم عسكرية - على الجزيرة العربية، فسعوا إلى حفظ النظام على حدودهم الجنوبية بتعيين مجموعات قَبَلية عربية مسيحية على شكل عملاء يؤدون دور الحواجز بين شعوب الجزيرة العربية والبيزنطيين والساسانيين أنفسهم؛ فتحالف البيزنطيون مع «الفساسنة» الذين استقروا في ما يُعرف الآن باسم جنوب الأردن، وتحالف الساسانيون مع «اللخميّين» الذين استقروا في ما يُعرف الآن باسم جنوب العراق (لم تُوجد أيُّ من هذه الدول الحديثة أو الحدود في الشرق الأوسط قبل القرن العشرين). وظل كلٌّ من «الفساسنة» و«اللخميّين» يعملون على خدمة أنصارهم ما دامت المعونات تصل إلى كلٍّ من الطرفين على نحو يرضيهما. ومع أن الجزيرة العربية تقع جغرافياً على الحدود الخارجية لكلٍّ من الإمبراطوريتين إلا أنها لم تكن منعزلة عنهما، بل إن الجزيرة العربية كانت منطقة للتنافس المباشر بين الإمبراطوريتين في مجالات السياسة، والتجارة، وشؤون الثقافة، والدين.

ففي الإمبراطورية الرومانية الشرقية دافع البيزنطيون عن المسيحية الأرثوذكسية، وحافظوا على اللغة اليونانية وعلومها وثقافتها، وهو ما يُعرف بـ«الولاء اليوناني» أو «الهليّنية». أما الساسانيون فقد ورثوا التقاليد الإيرانية القديمة والسامية، ووجدوا أنفسهم مدافعين عن «الزرادشتية»⁽¹⁾. وعلى الرغم من أن الديانتين الزرادشتية والمسيحية هما الديانتان الرسميتان في كلٍّ من المنطقتين الساسانية والبيزنطية إلا أن الإمبراطوريتين حكمتا شعوباً وسكاناً يختلفون عنهما في لغتهم وثقافتهم ودينهم أيضاً؛ فقد وُجدت أعداد كبيرة من اليهود في المنطقة عاشت تحت الحكمين البيزنطي والساساني، وكان للمسيحيين (الأرثوذكس) حظوة في بيزنطة. وهناك أعداد كبيرة من السكان (من جماعات مسيحية شرقية أخرى)

(1) الزرادشتية: نسبة إلى زرادشت (Zoroaster) صاحب دين يُنسب إليه، توفي عام 583 ق.م. كان موطنه في أذربيجان. زعم أنه نبي يُوحى إليه، وله كتاب هو «أفستا»، وكان يقول: إن للعالم إلهين: إله الخير، وإله الشر، وهما في نزاع دائم (المترجم).



الشرق الأوسط في فجر الإسلام. المصدر: عن لابدوس، تاريخ المجتمعات الإسلامية.

عاشت تحت الحكم البيزنطي أيضاً؛ مثل النسطوريين⁽¹⁾، واليعاقبة⁽²⁾ الذين يؤمنون بالطبيعة الموحدة للسيد المسيح، والأرمن. وقد شكّل النسطوريون السواد الأعظم من السكان المسيحيين في الإمبراطورية الساسانية، وعاش الزرادشتيون بصورة أساسية تحت الحكم الساساني في العراق وإيران على حدود آسيا الوسطى. وأخيراً؛ فإنه على الرغم من أن المصادر الإسلامية عموماً ترسم صورة عن انتشار الشرك، أو الإيمان

(1) «النبطورية» (Nestorianism): مذهب مسيحي ظهر في القرن الخامس الميلادي، قال به نسطوريوس بطريرك القسطنطينية، الذي يرى أن للسيد المسيح طبيعتين: إلهية وإنسانية. وناصرت كنيسة أنطاكية المذهب، لكنه سرعان ما تراجع وانحسر، ولم تحافظ عليه إلا بعض الكنائس، منها كنيسة فارس، ولها أتباع في العراق وإيران والهند، وطقوسها سريانية آشورية (المترجم).

(2) اليعاقبة أصحاب الطبيعة الموحدة (Monophysism): فرقة مسيحية اتصلت بالمسلمين، وعرفت رأيهم في السيد المسيح، وناقشتهم فيه، وهي تقول: إن المسيح هو الله والإنسان اتحدا في طبيعة واحدة. واشتغل كثير من اليعاقبة في ظل الإسلام بنقل كتب الفلسفة من اليونانية إلى السريانية ثم العربية، وشجّعهم على ذلك الخلفاء المسلمون، ومن أشهرهم متى بن يونس الذي توفي عام 940م (المترجم).

بعدد من الآلهة قبل بعثة محمد؛ إلا أن الواضح أن ممثليين عن الديانات الكتابية الثلاث (اليهودية، والمسيحية، والزرادشتية)⁽¹⁾ قد عاشوا في الجزيرة العربية، خصوصاً في اليمن والحجاز⁽²⁾. ويتضح ذلك من علاقات محمد بالقبائل اليهودية في مناطق الواحات في المدينة، التي كانت في الحقيقة مصدر قلق له وللمجموعة الإسلامية الجديدة؛ لأن جزءاً من الجزيرة العربية كان عشية ولادة محمد على علاقة بالمراكز السياسية والاقتصادية الرئيسية في الشرق الأوسط، وعلى صلة بما يجري من أحداث في بقية أجزاء الإقليم.

وعند الحديث عن التاريخ الإسلامي؛ فإن الإسلام بدأ نحو عام (610 م) بوحي أرسله الله إلى محمد بن عبد الله في بيئة قاحلة؛ هي مكة الواقعة في غرب الجزيرة العربية. وبحلول عام (750 م) أصبح الإسلام دين النخبة السياسية والعسكرية في إمبراطورية واسعة امتدت من إسبانيا في الغرب إلى وادي السند في الشرق، وحتى أجزاء من وسط آسيا الوسطى في الشمال. وعلى الرغم من أن بلاد الأناضول - وخصوصاً «القسطنطينية» - كانت هدف الفتوحات الإسلامية منذ أواخر القرن السابع الميلادي؛ إلا أنها لم تُدمج في العالم الإسلامي حتى جاءت الحقبة الصليبية في القرن الحادي عشر، ولم تُوضع تحت السيطرة الإسلامية إلا بعد سقوطها على يد السلطان العثماني «محمد الثاني» في عام (1453 م). وكان الإسلام في البداية ديانة مجموعة صغيرة، لكن في منتصف عام (900 م) أصبح ديانة السواد الأعظم في كثير من المناطق التي وصلت إليها السلطة السياسية الإسلامية. وفي منتصف عام (900 م) أيضاً أصبحت اللغة العربية هي اللغة المفضلة في العلوم والتعليم لكل الجماعات الدينية والعرقية تحت الحكم الإسلامي. وعملت العربية على توحيد النخب المثقفة في العالم الإسلامي، بالطريقة نفسها التي وُحِّدت من خلالها اللغة اللاتينية أوروبا الغربية في العصور الوسطى، وكذلك اللغة الإنجليزية في العصر الحديث. ويعني ذلك أن اليهودي المتعلم في القرن العاشر في بغداد كان يكتب باللغة العربية (وتكون الكتابة دائماً بحروف عبرية)، في حين أنه اعتمد على العبرية من أجل غايات دينية، وربما اعتمد أيضاً على اللهجة الآرامية في حديثه اليومي. أما المسلم المتعلم أو الزرادشتي في إيران فكان يتكلم العربية ويكتب بها، لكنه يستخدم الفارسية في

(1) وفقاً للمصادر الدينية؛ فإن الزرادشتية لا تُعد من الديانات السماوية، وكان صاحبها يدعو إلى إلهين اثنين. انظر الهامش رقم (1)، ص 33 من هذا الكتاب (المترجم).

(2) انظر: ج. ر. هاوتينج (G.R. Hawting)، فكرة الوثنية وظهور الإسلام: من الجدل إلى التاريخ، (The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History)، (نيويورك: مطبعة جامعة كامبردج، 1999 م). وفيه يذكر المؤلف أن الوثنية وُجدت في الجزيرة العربية بصورة أقل مما تذكره المصادر الإسلامية.



الفتوحات الإسلامية الأولى

حديثه اليومي. أما المتعلمون المسيحيون في القاهرة - ومعظمهم يعملون في مواقع بيروقراطية - فقد أجادوا العربية، واستخدموا القبطية في شؤون دينهم، وربما في حياتهم اليومية. وهو الأمر الذي ينطبق أيضاً على المتعلمين المسيحيين في دمشق؛ فقد عرفوا العربية لكنهم استخدموا الآرامية في شؤون الدين، وربما في الحديث اليومي أيضاً. كما نجد مواقف تُشبه ذلك بين المتعلمين المسلمين وغير المسلمين في إسبانيا وشمال إفريقيا وآسيا الوسطى وبلاد السند (سهول نهر السند).

والسؤال هو: كيف يمكن أن تتحول حركة دينية صغيرة - وربما ثانوية - في غرب الجزيرة العربية في أوائل القرن السابع إلى إمبراطورية إسلامية واسعة في أوائل القرن الثامن، وإلى حضارة إسلامية راقية في القرن العاشر وما تلاه؟ هذا هو السؤال الذي اهتم بالإجابة عنه المؤرخون المسلمون الأوائل. ومن غير المدهش أن المؤرخين المسلمين - مثل أسلافهم اليهود والمسيحيين - يدينون لله بنجاحهم وبالاتصارات الباهرة التي حققوها في الفتوحات الإسلامية الأولى. ويُذكر هذا بما يجده المرء في الكتب التاريخية للعهد القديم؛ الذي يُصور كيف صاغ الله عهداً بينه وبين بني إسرائيل بأن يتدخل لمصلحتهم ضد أعدائهم. ويمكن أن يجد المرء أيضاً أمثلة أخرى في سفر «أعمال الرسل» في «العهد الجديد»، وفيه يُعدُّ اضطهاد المسيحيين الأوائل مدبراً؛ بهدف تفريق المجموعة ونشر الكتاب المقدس حول حوض المتوسط. لكن معظم المؤرخين في العصر الحديث لا يعترفون (على الأقل في العلن) بأنهم يرون أن لله يداً في التاريخ. أما الكتاب اليهود والمسيحيون، وكذلك المسلمون الأوائل؛ فلا يمكن أن يتخلوا عن هذه الرؤية، أو يتوقفوا عن الكتابة حولها. وغني عن القول إن الحذر مطلوب تجاه ما يقوله المؤرخون في العصر الحديث ممن يعتمدون على تقارير كتبها أشخاص يحملون رؤى مختلفة تماماً عن رؤانا.

المصاعب التي واجهت المؤرخين المعاصرين:

تشارك المجتمعات التي يُدرَس تاريخها في هذا الكتاب - تقريباً - في الإطار الزمني نفسه؛ أي العصور الوسطى الأوروبية من (600م) إلى (1300م). وكلما تقدمنا في هذه القرون السبعة ازدادت المصادر لدينا، وأمكننا الحديث بثقة عما حدث في ذلك الوقت. وعلى أي حال؛ قبل أن نبدأ بالنقاش حول الحياة اليومية للعالم الإسلامي خلال العصور الوسطى فإننا نحتاج إلى الإشارة إلى طبيعة المصادر المتوافرة حول جذور الإسلام، وتقويم ما يمكن أن نحصل عليه من معلومات منها. وبأسلوب آخر يمكن أن نسأل: ما الذي يمكننا أن نعرفه عن المجتمعات الإسلامية

المبكرة؟ وكيف يمكن أن نعرف ذلك؟ وكما هو الحال بشأن أسئلة من هذا النوع تكون الإجابة: يعتمد ذلك على المصادر، وعلى الحقبة الزمنية، وعلى سؤال معين أو على أسئلة أخرى كثيرة مطروحة.

المسألة الأولى التي يجب أن يتناولها مؤرخو الحقبة المبكرة (نحو 600-700م) وتُعدُّ الأكثر أهمية في التاريخ الإسلامي؛ هي أننا في حين نجد وفرة في المصادر التي تصف أحداث العصر الذهبي في التاريخ الإسلامي، ومنها: حياة محمد، والمجتمع الإسلامي المبكر (الأمة)، وتأسيس الخلافة، والفتوحات الإسلامية.. وغيرها؛ فإننا نجد بضعة مصادر وثائقية فقط تعود فعلاً إلى أوائل القرن السابع، أو قد لا نجد.

أما المسألة الثانية؛ فهي أن هذا العدد من المصادر حول التاريخ الإسلامي المبكر جاء ضمن التراث الإسلامي نفسه؛ أي أن الباحثين المسلمين كتبوا قصصهم حول المسلمين وقدّموها لأجل المسلمين⁽¹⁾.

ويمكن تصنيف أنواع المصادر التي حصلنا عليها ضمن أربع مجموعات أساسية هي:

- 1 - النص المقدس للإسلام (الكتاب؛ النص المكتوب المعروف بالقرآن؛ التلاوة).
- 2 - التعليق على القرآن (التفسير).
- 3 - أقوال نسبها أو نقلها أصحاب محمد عنه (الأحاديث).
- 4 - تقارير تسرد الأحداث الأولى للأمة (الأخبار).

جمع كتاب سيرة محمد هذه الأصناف الأربعة في شكل ينتمي إلى السيرة الذاتية، وأطلقوا عليها «السيرة». وأول مثال هو سيرة محمد التي جمعها «ابن إسحق» (توفي عام 767م)، وقد هذب النسخة التي وصلت إلينا من سيرة «ابن إسحق» «ابن هشام» الذي توفي عام 834م؛ أي بعد قرنين من حياة محمد⁽²⁾.

(1) روبرت ج. هويلاند (Robert G. Hoyland)، رؤية الإسلام كما رآه الآخرون: إحصاء وتقويم للكتابات المسيحية واليهودية والزرادشتية حول الإسلام المبكر (Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam)، (برنستون، نيويورك: مطبعة داروين، 1997م). وهو كتاب يمثل الدراسة الأكثر شمولية للمصادر غير الإسلامية حول بداية التاريخ الإسلامي، وفي الوقت الذي يمكن أن تُستخدم هذه المادة المبعثرة مادة تُصحح المصادر الإسلامية الكثيرة، يمكن القول أيضاً بأنها تتصف بانحياز طائفي وديني.

(2) ألفرد غيوم (Alfred Guillaume)، حياة محمد: ترجمة سيرة رسول الله لابن إسحق (The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah) (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1955م).

إنَّ القرآن بالنسبة إلى الأغلبية العظمى من المسلمين هو كلام الله الخالد الأزلي الذي لا تشوبه شائبة، وقد أرسله الله إلى البشرية عبر رسوله محمد. ويُشار إلى هذا الوحي الذي تلقاه محمد وتلاه على الناس في مكة (بين عامي 610-622م) وفي المدينة (بين عامي 622-632م) بالكتاب (النص)، وبالقرآن (التلاوة). ويشير التاريخ الإسلامي إلى أنَّ جَمَعَ القرآن في مخطوطة واحدة حصل في حكم الخليفة الثالث - قائد الأمة الإسلامية بعد محمد - عثمان بن عفان (644-656م) بعد وفاة محمد بعقدين. ولأنَّ القرآن - وفقاً للعقيدة الإسلامية - هو كلام الله، وليس تعاليم محمد، فإن المسلمين يؤمنون بأنَّ القرآن لا يحوي أيَّ خطأ؛ لذلك لا يسأل المؤمن عن صدق النص القرآني. أما الترجمة فهي شأن آخر؛ لأنَّ الله - بحسب العقيدة الإسلامية - أراد أن يكون الوحي باللغة العربية؛ لذلك من غير الممكن ترجمة المعنى الحقيقي للقرآن إلى لغة أخرى؛ لذا يُشير المسلمون إلى كلِّ ترجمات القرآن على أنها شروح أو تفاسير للنص العربي⁽¹⁾.

وفي القرون الإسلامية الأولى ساد نقاش قوي حول ما إذا كان القرآن يمثل كلام الله الأزلي غير المخلوق، أو يمثل كلام الله المخلوق، ودار هذا النقاش خلال محنة «خلق القرآن»⁽²⁾، واعتمد الأغلبية القول بأن القرآن يمثل كلام الله الأزلي غير المخلوق. واستمرت المناقشات حول تفسير القرآن حتى يومنا هذا، لكن النقاشات الأخرى حول طبيعة النص نفسه (أمخلوق هو أم غير مخلوق) لم تستمر حتى اليوم. لكن من الجدير بالذكر أن الموقف الذي يقول بخلق القرآن ظهر مجدداً بصورة ضئيلة في بعض الحركات الإسلامية الإصلاحية الحديثة؛ مثل مدرسة «عليكرة» (Aligarh) في القرنين التاسع عشر والعشرين في الهند.

(1) نجح كثير من ترجمات القرآن إلى الإنجليزية، وقد اخترتُ ترجمة «ن. ج. داود» (N.G. Dawood) (الطبعة الخامسة، نيويورك، كتب بنجوين، 1995م) لأنها منخفضة الثمن ومتوافرة في معظم أمكنة بيع الكتب. وللإطلاع على ترجمات أخرى للقرآن إلى الإنجليزية انظر: «القرآن: ترجمات ومقدمات» في فصل: «اقتراحات لقراءات أخرى» في نهاية الكتاب.

(2) أثار المعتزلة مسألة خلق القرآن في عهد المأمون سنة (218هـ)، ووافقهم فيها الأشاعرة، وتبنَّى رأيهم الخليفة. وقد اختلف معهم أهل السنة، وامتنع بسبب ذلك بعض الأئمة، مثل ابن حنبل الذي لاقى التعذيب وتحملهُ. وتتلخص المسألة في القول بأن القرآن الكريم الذي نتلوه هو بصوته وحروفه ومداده وألفاظه مخلوق؛ أي أنه مُحدث الآن (بفتح الدال) ولكنه في معناه قديم، وهو في علم الله، وقد نزل على محمد - صلى الله عليه وسلم - بالعربية. في حين قال خصومهم: إن القرآن بأصواته وحروفه التي نسمعها هو كلام الله، وهو قديم غير محدث. وغاية المعتزلة «تنزيه» الذات الإلهية عن التشبيه، والرَّدُّ على فِرَق كانت تقول بالتشبيه. (المترجم).

وكانت الدراسات حول أصالة المصادر وموثوقيتها - ما عدا القرآن - موضع قبول، ولم يشكَّ المخلصون في القصص الأساسية التي تروي هذه الأحداث، وتم التوصل إلى حل في هذه المناقشات حول أي من المصادر موثوق وأي منها غير صحيح في نهاية القرن الثالث الإسلامي (الهجري) (عام 900م). لكن ذلك لا يعني أن الخلافات قد توقفت. وقد نزع التقارير في القرون الإسلامية الأولى إلى التشدد مع التيارات المذهبية، فأعيد البحث فيها وتعديلها كي تلبي اهتمامات الكتاب الذين تصدوا لمسألة كتابة الأحداث الحديثة، ولم يصلوا إلى حلول بشأن قضايا في الماضي البعيد على الرغم من أهميتها.

ولا يُوجد إجماع مثل هذا بين الباحثين غير المسلمين؛ بسبب أمرين: الأول أن الباحثين الغربيين في العصر الحديث ينزعون إلى الشك في التقارير التي كُتبت في الداخل، وفي مضموناتها، خصوصاً ما يتعلق منها بالجذور الدينية والعقيدة الدينية؛ والثاني أن معظم المصادر السردية التي وصلت إلينا عن الأصول الإسلامية تعود إلى قرون كثيرة تلت الأحداث التي تتحدث عنها. وبينما لا يقبل الباحثون الغربيون التفسير التاريخي لكيفية جمع القرآن بإشراف عثمان، يوافق معظمهم على جعل القرن السابع عشر تاريخاً للنص نفسه. ويرى بعض الباحثين أن القرن الإسلامي (الهجري) الثاني هو تاريخ القرآن، وهؤلاء هم النسبة الأقل من الباحثين الغربيين، لكن مؤيديهم دفعوا الباحثين إلى إعادة تقويم أساليبهم في دراسة القرآن ومصادر أخرى عن التاريخ الإسلامي المبكر⁽¹⁾.

لذلك يُواجه المؤرخ في العصر الحديث مشكلة جوهرية، هي: كيف يمكن الكشف عما حدث فعلاً من دون مصادر وثائقية من تلك الحقبة، وكثير من المصادر الموجودة يناقض بعضها بعضاً؟ يذكر فرد م. دونر (Fred M. Donner) مشكلات هذه المصادر بشكل واضح، وهو الذي كتب كثيراً عن التاريخ الإسلامي المبكر، فيقول: «تكثر التناقضات والاختلافات في الترتيب الزمني، وكذلك في معاني الأحداث. وقد توجد أيضاً -لكن بقلّة- في مسار الأحداث الأساسي، فيعرض كثير من القصص

(1) لقراءة المناقشات حول طبيعة القرآن بين الباحثين الغربيين والمسلمين: انظر: توبي لستر (Toby Lester)، «ما القرآن؟»، مجلة الأطلنطي الشهرية (The Atlantic Monthly)، ع283، يناير عام 1999م، صص 43-56. انظر أيضاً: أندرو روبين (Andrew Robin)، تحليل القرآن والتفسير والسيرة: منهجيات جون وانسبروه في «مقاربات إلى الإسلام في الدراسات الدينية» (Approaches to Islam in Religious Studies)، حرره «ريتشارد سي. مارتن» (Richard C. Martin)، (توسان: جامعة أريزونا، 1985م)، صص 151-163.

معلومات عفا عليها الزمن تماماً، وقد تُقدّم أخرى دليلاً على الإضافات أو التلفيقات الصريحة كي تخدم أهدافاً دفاعية سياسية أو دينية⁽¹⁾.

لكن ماذا نفعل بهذه المصادر؟ لقد وثّق بعض المؤرخين بصحة المصادر بعامة، إلى حد أنهم قبلوا بالسرد الأساسي للقصص كما قدّمها كتب المسلمين التاريخية. في حين شكّ آخرون، لكنهم وجدوا أن المرء إذا استخدم المصادر بعين تنقد الانحيازات والمفارقات التاريخية يمكنه أن يفصل القمح عن التبن، ويكشف عن لب الحقيقة حول الماضي. ويذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك فيقول: إن هذه المصادر التي وصلتنا - بما فيها القرآن - كُتبت بعد مرور مدّة طويلة على الأحداث التي تصفها، وهي تُقدّم سرداً للجذور الإسلامية بصورة متناقضة يتعذّر حلّها، وبصورة منحازة موالية، إلى حد أنه لا يمكن الاعتماد عليها على الإطلاق لإعادة سرد ما حدث فعلاً في التاريخ الإسلامي المبكر. وهناك من يُصنّف نفسه في المجموعة الوسط التي تشكّ لكنها في الوقت نفسه متفائلة. وسبب هذا الشك أن هناك مشكلات حقيقية تصدر عن هذه التناقضات، وعن التحوير الجائر الذي أحدثه المناصرون في المصادر الموجودة، إلا أن هؤلاء متفائلون؛ لأنهم يؤمنون بالفكرة التقليدية التي ترى أنه من الممكن حقاً أن نُعيد تشكيل جزء من التصوير الدقيق لما حدث فعلاً في الماضي، على الرغم من الصعوبات الكثيرة التي تثيرها مصادرها.

وأثارت أسئلة الباحثين غير المسلمين واستنتاجاتهم حول تاريخ القرآن، وأصالته، وموثوقية ما كُتب عن السيرة والمصادر الأخرى التي تعود إلى الحقبة الأولى في التاريخ الإسلامي؛ مجموعة واسعة من ردود الأفعال عند المسلمين؛ فهناك من يرفض هذه الأسئلة لأنها أوهام غير ذات قيمة صدرت من غير المؤمنين، بينما بحث بعضهم الآخر كي يجد سبلاً مقبولة تجعل إيمانه على وفاق مع نتائج البحوث الحديثة، كما فعل اليهود والمسيحيون المؤمنون في الردّ على الانتقادات الموجهة إلى النصوص التي يؤمنون بها. ونظر آخرون بتشائم نحو هذه الأسئلة، وعدّوها هجوماً خطيراً موجهاً من الأعداء بهدف تقويض الإيمان الحقيقي.

وبعيداً من المصادر المكتوبة؛ فقد اكتشف علماء الآثار كثيراً من المصادر التي يُصنّفها المؤرخون تحت عنوان «الثقافة المادية» مثل: المستوطنات المهجورة، والكتابات على الجدران، والنقوش، والعملية النقدية، والآنية الفخارية، والأدوات الزجاجية،

(1) فريد م. دونر (Fred. M. Donner)، الأخبار المتداولة بشأن الأصول الإسلامية: بدايات الكتابات الإسلامية التاريخية (Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing)، (برنستون: مطبعة داروين، 1998م)، ص 4-5. ويُعد كتاب «دونر» من أكثر الكتب تناولاً للمشكلات التاريخية المعقدة والمنهجية التي تواجه دارس التاريخ الإسلامي المبكر.

حتى المعالم المستخدمة على الطرقات لحساب المسافات، إضافة إلى طرق القوافل التي ألقت الضوء على فهمنا للتاريخ الإسلامي المبكر. ولكن -لسوء الحظ- لم يتبق إلا قليل من هذه المواد التي يمكن إعادة تاريخها بكل تأكيد إلى أوائل القرن السابع، إلا أنها لم تُفقد كلها. وفي الحقيقة؛ أود أن أشير إلى أنه يمكننا أن نترك جانباً هذه الضروب من المسائل من أجل أهداف بحثنا؛ لأن السرد التاريخي لحياة محمد وأمه في نشأتها الأولى يُمثل القصة الرئيسية التي تمنح الإسلام معناه بوصفه ديناً، ويمثل - من حيث المبدأ - ركيزة الحياة اليومية للعالم الإسلامي في العصور الوسطى، التي هي مدار البحث في هذه الدراسة، فلنلتفت الآن إلى ذلك السرد.

حياة محمد (570-632م):

استغرقت مهمة محمد في تبليغ الدعوة عقدين من الزمن كما ترى المصادر الإسلامية؛ فقد بدأت منذ العام (610م) تقريباً عندما بلغ عامه الأربعين، واستمرت حتى وفاته عام (632م)⁽¹⁾. وتتفق هذه المصادر على أن محمدًا كان غير مهياً للنبوّة عندما أتى إليه الملك جبريل بالوحي الأول⁽²⁾، لكنه أدرك فوراً أنه نبي مثل أنبياء اليهودية القديمة؛ مثل: إسحق، وإرميا، وأدرك أنه لا يمكن أن يرفض الدعوة إلى دينه. وفي النهاية؛ لا يمكن للمرء -ببساطة- أن يتجاهل دعوة الخالق وحافظ الكون في عالم ما زال يؤمن الناس فيه بما هو خارق للطبيعة، ويعلمون جوهر قصص الكتاب المقدس حول مُعاملة الله القويّة والعجائبية لأولاد إسرائيل وأعدائهم.

وكما يتوقع المرء؛ يخبرنا كاتبو سيرة محمد كثيراً عن مسيرته بعد أن تلقى الوحي أكثر مما يخبروننا عن طفولته ومراهقته، لكن ما يمكنهم أن يقولوه عن سنواته الأولى سيزودنا بكثير من المعلومات حول القيم السائدة في مجتمع الجزيرة؛

(1) هناك كثير من الكتابات حول النبي محمد، ويمكن أن تجد ما كتب عنه بصورة منهجية في ترجمة ألفرد غيوم (Alfred Guillaume)، حياة محمد (The Life of Muhammad)، الطبري، تاريخ الطبري The History of al-Tabari المجلدات 6-9، (ألباني: جامعة نيويورك، 1985م)، وتريفور لو جاسيك (Trevor Le Gassick)، ترجمة: حياة النبي محمد: ترجمة السيرة النبوية لابن كثير (The Life of Prophet Muhammad: A Translation of Ibn Kathir's al-Sira al-Nabawiyya) (ريدينج: مركز الدعم الإسلامي للحضارة، 1998م). انظر أيضاً: جوزيف هوروفيتز (Josef Horowitz)، السير الذاتية الأولى للنبي وكتّابها (The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors)، (برينستون: داروين، 2002م، و: ف. ي. بيترز (F.E. Peters)، محمد وأصول الإسلام (Muhammad and the Origins of Islam)، (ألباني: جامعة نيويورك، 1994م).

(2) يؤسس المؤلف هذا الفهم على جواب النبي محمد - صلى الله عليه وسلم - لجبريل - عليه السلام - عندما قال له: «اقرأ»، فأجابه: «ما أنا بقارئ». (المترجم).

فقد وُلد مُحَمَّدٌ من سلالة عالية في النسب، وهو أمر يدل على رغبة كُتَّاب السيرة في تأكيد أن مُحَمَّدًا كان حقاً رسول الله. صُوِّر مُحَمَّدٌ على أن لديه نسباً يمتدُّ إلى الأنبياء، حاله في هذا مثل حال إبراهيم وإسحق ويعقوب وموسى والمسيح، وهم بعض الأنبياء في التوراة. ويمكن متابعة نسب مُحَمَّدٌ إلى إبراهيم، على الرغم من أن سلالة نسبه -على عكس أنبياء «التوراة»- تمتدُّ عبر إسماعيل بن إبراهيم وليس عبر إسحق. وإضافةً إلى سلالة النسب؛ يضمَّن كاتبو سيرة مُحَمَّدٌ قصصاً كثيرة حول رجال دين مسيحيين ويهود يُصدِّقون نبوءة مُحَمَّدٌ. وهل من وسائل أخرى أفضل كي يؤكد رسول الله المختار للآخرين أنه رسول حقاً من أنه لا يعود نسبه إلى الأنبياء فحسب، بل إن رجال الدين - وهم الذين يطلعون على معارف خاصة لا يطلع عليها غيرهم- قد اتَّفَقوا على أن مُحَمَّدًا رسول الله⁽¹⁾.

وُلد مُحَمَّدٌ في مكة في نحو عام (570م) وأمه «آمنة». وعلى الرغم من اختلاف الروايات⁽²⁾ إلا أن معظمها يشير إلى أن والده «عبد الله» مات قبل أن يولد. وتوفيت والدته عندما كان ولداً صغيراً، وبعدها أصبح في رعاية عمه -أخي أبيه- أبي طالب⁽³⁾؛ زعيم عشيرة مُحَمَّدٌ، وهم «بنو هاشم»، وهي عشيرة شريفة، إلا أنها لم تكن أهم فرع في قريش⁽⁴⁾. وقد استمدَّت أقوى الجماعات في مكة في ذلك الوقت -وهي قريش- مكانتها وثروتها من أمرين: الأول أنها كانت المشرفة على المقام الوثني الرئيسي في القرية الذي يُعدُّ موطن «هبل» إله الحرب العربي، وذلك المقام هو الكعبة؛ والثاني أنها عملت في التجارة في الإقليم. ويُعدُّ دور مكة الرئيسي في التجارة حتى أقاليم بعيدة في ذلك الوقت موضع شك، لكن أنشطة قريش التجارية ورعايتها المقام أسهمت في تأسيس علاقتها مع الجماعات القبليَّة النائية في الحجاز، وفي أقاليم أخرى في الجزيرة العربية.

ويصوِّر كاتبو السيرة مُحَمَّدًا في صورة الرجل الشاب الموثوق الذي شارك في النشاط الديني والتجاري في مكة. وفي الحقيقة؛ أدَّى صدقه في شؤون العمل في النهاية إلى زواجه الأول في نحو عام (600م) من امرأة تاجرة أرملة غنيَّة تُدعى خديجة، التي كانت مصدر دعم معنوي مهم له خلال السنوات الأولى من مسيرة نبوته، بعد أن تلقَّى الوحي الأول نحو عام (610م)، واستمرت في دعمه بعد أن تلقَّى

(1) انظر أمثلة في «سيرة مُحَمَّدٌ» لابن إسحق تخبرنا عن قيم الملكية في المجتمع الأعرابي، ص 89-93 من هذا الكتاب.

(2) لم يرد في المصادر الإسلامية ما يُشير إلى حياة والد النبي - صلى الله عليه وسلم - عند ولادته. (المترجم).

(3) وهنا تجاوز المؤلف كفاءة جد النبي - صلى الله عليه وسلم - عبد المطلب له. (المترجم).

(4) انظر جدول «قريش» في قسم «جداول النسب والسلالات الحاكمة» ص 362 من هذا الكتاب. [يبدو أنه يقصد الأهمية الاقتصادية].

الوحي وبعد أن بدأ بالجهر بالدعوة بعد ثلاث سنوات تلت ذلك، وبقيت زوجته الوحيدة حتى وفاتها عام (619م)، وفي السنة نفسها تُوفّي أيضاً عمُّه وراعيه أبو طالب.

ويمكن تقسيم مسيرة محمد النبوية إلى مدتين متساويتين تقريباً: الأولى في مسقط رأسه في مكة نحو عام (610م) حتى عام (622م)، وبحلول عام (622م) لم يعد يحظى باستحسان قادة مكة، فتشاور مع تابعيه على الرحيل إلى منطقة الواحات في المدينة التي تبعد نحو (450) كم نحو الشمال. ويُشار إلى هذا الانتقال من مكة إلى المدينة في عام (622م) بالهجرة، وهي ذات أهمية كبيرة في مسيرته النبوية؛ فالعام (622م) في التقويم الميلادي المسيحي يُشير إلى السنة الأولى في التقويم الإسلامي⁽¹⁾. ويُلقَّب أوائلُ الناس الذين اعتنقوا الإسلام في مكة وانتقلوا إلى المدينة مع محمد بـ«المهاجرين»، وأولئك الناس في المدينة الذين اعتنقوا رسالة محمد ورحبوا به في ديارهم بـ«الأنصار». وقد أدَّت هاتان المجموعتان وسلالتاهما أدواراً مُهمّة في مسيرة التاريخ الإسلامي خلال دعوة محمد في المدينة وبعد وفاته أيضاً عام (632م).

أمضى محمد السنتين الأوليين في المدينة يرتّب لاستقرار المجتمع الجديد بناءً على الوحي الذي يتلقاه، وعلى وثيقة يدعوها المؤرخون في العصر الحديث بـ«دستور المدينة». وقد شهد عام (624م) بداية سلسلة من الصراعات الدموية بين محمد ومؤيديه في المدينة وقريش في مكة، وشهد أيضاً بداية عدد من الصراعات بين محمد وثلاث قبائل يهودية في المدينة، انتهت في عام (627م) بترحيل قبيلتين يهوديتين، هما: «بنو قينقاع»، و«بنو النضير»⁽²⁾، وإبادة الذكور البالغين واستعباد النساء والأطفال من قبيلة ثالثة هي قبيلة «بني قريظة»⁽³⁾، ثم انتهى الصراع مع

(1) انظر: «التقويمان المسيحي والإسلامي مع جدول التحويل»، ص ص 370-399 من هذا الكتاب.

(2) في حين ترى الروايات الإسلامية أنه حصل عهد بين بني النضير (وهي قبيلة من اليهود) وبين رسول الله -صلى الله عليه وسلم- على عدم الاعتداء عليه وعدم نصرة أعدائه، لكنهم تكثروا العهد أكثر من مرة، خصوصاً بعد هزيمة المسلمين في أحد عام 625م، ثم غدر اليهود بستة من دعاة المسلمين ليملأوا الناس دينهم، ففقدوا بهم صلى الله عليه وسلم - إلى نجد سبعة - وقيل أربعين - من دعاة المسلمين؛ ليملأوا الناس دينهم، ففقدوا بهم عند بئر معونة، وقتلوه في الشهر نفسه، ولم ينج منهم سوى اثنين. وقدم الرسول -صلى الله عليه وسلم- مع أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - إلى بني النضير ليفاوضهم على دفع دية رجلين من بني عامر، وكانوا حلفاء لهم، فحاولوا قتله برمي رحي فوقه وهو في منزلهم، فطلب منهم أن ينادروا منازلهم في العوالي خارج المدينة، فاستمهلوه، فأمهلهم، فنكثوا. وعندئذ خرج إليهم بجيشه، وحاصرهم خمس عشرة ليلة، ثم اضطروهم إلى الرحيل، فحربوا بيوتهم بأيديهم، ثم خرجوا رجالاً ونساءً على ستمئة بعير يحملون عليها ما يشاؤون إلا السلاح، وقصد معظمهم الشام، وأسلم نفرٌ منهم، وغنم منهم الرسول -صلى الله عليه وسلم- أسلحتهم وأرضهم، ولم يأسر أحداً منهم، ولم يقع قتلى في الطرفين، وكان ذلك في سنة 4هـ / 625م (المترجم).

(3) والحدث في المصادر الإسلامية على النحو الآتي: غدر بنو قريظة بالرسول -صلى الله عليه وسلم- أكثر من مرة، وأعدوا العدة لقتاله؛ فحاصرهم سنة 5هـ / 626م، ودام الحصار عشرين ليلة، وعرض عليهم =

مكة في عام (630م) عندما اتفق قاداتها على قبول محمد رسولاً لله وقبول دينه، واستعادت مكة مكانتها بوصفها مركزاً للحج كما أسسه آدم وإبراهيم⁽¹⁾.

ويشبه برنامج محمد في مسيرته في المدينة ما اعتمدته أنبياء اليهودية القديمة. وبخلاف المجتمع الأمريكي الحديث الذي أسس على دستور كتبه بشر؛ فقد هدف محمد إلى تأسيس مجتمع يعيش وفقاً لتعاليم الله التي كشفها لرسوله، وهو ما سيتحقق بالإقناع، والإكراه، والقتال إن لزم الأمر. إن العنف باسم الدين يجعل الغربيين في العصر الحديث يشعرون بالقلق، لكن لم تكن فكرة نشر المعتقد الديني جديدة في ذلك الوقت، ولم يكن يُنظر إلى الدين بصورة صريحة منفصلاً عن حاجات الولايات الإسلامية، كما يمكن أن نجد أفكاراً مُشابهة في الكتب التاريخية في العهد القديم⁽²⁾، التي شكلت الأسس - إلى حد ما - لأسلوب مماثل اتبعه المنظرون الدينيون والسياسيون والمحاربون في الحقبة الصليبية.

توفي محمد في عام (632م) بعد أن ملك الحجاز، وأسس تحالفات أثمرت عن تبعية عدد من القبائل على حدود الجزيرة العربية له. وعند وفاته كان رفاقه الأكبر سناً قد وصلوا إلى إجماع حول خليفة محمد، وأعلنوا أن صديقه وحماه وأول من اعتنق الإسلام «أبا بكر»، هو قائد الأمة، وبهذا تمتع أبو بكر بسلطة محمد كلها ما عدا النبوة.

= رئيسهم كعب بن أسد الإسلام أو الخروج من الديار أو قتال محمد غداً به في يوم السبت، فرفضوا الثلاثة، وقبلوا بالنزول عند حكم الرسول - صلى الله عليه وسلم - فيهم، فاحتكم الرسول - صلى الله عليه وسلم - إلى سعد بن معاذ رضي الله عنه، وكان من قبل حليفهم لكنه أسلم، فحكم عليهم بالقتل، فأسلم نفر قليل، ثم قتل سائر الرجال، وعُفي عن الصبيان والنساء، ودخل هؤلاء في الإسلام، وأصبحوا من خيرة المسلمين، ومنهم عبد الرحمن بن الزبير. وتزوج الرسول - صلى الله عليه وسلم - إحدى نسايتهم، وهي ریحانة، وقيل إنها صفية بنت حيي بن أخطب. (المترجم).

(1) لمناقشة دور إبراهيم في هذا المجال انظر: ص 218-226 من هذا الكتاب.

(2) يُطلق اسم «العهد القديم» على الكتاب المقدس عند اليهود، ويضم تسعة وثلاثين سفرًا، وهو بالعبرية التناخ (תנ"ך)، ويرمز كل حرف إلى قسم من أقسامه الثلاثة، فالتاء (ת) ترمز إلى التوراة (תורה)، والنون (נ) ترمز إلى الأنبياء (נביאים) (نبييهم)، والكاف (כ) التي قلبت في اللفظ العبري خاء ترمز إلى المكتوبات (כתובים) (كتوفيم/كتوبيم). ولفظ التوراة (תורה) يعني الشريعة والقانون والتعليم، وتضم التوراة خمسة أسفار معروفة تُنسب إلى موسى، وهي: التكوين، والخروج، واللاويين، والعدد، والتثنية الاشتراع. ويضم قسم الأنبياء واحداً وعشرين سفرًا، ويضم قسم المكتوبات ثلاثة عشر سفرًا، والقسم الأول (التوراة) هو المهم، وثمة اختلاف في عدد الأسفار الأخيرة وترتيبها. وقد طبع العهد القديم مع العهد الجديد في كتاب واحد هو الكتاب المقدس. ويضم العهد الجديد الأناجيل الأربعة المعروفة: متى، ومرقس، ولوقا، ويوحنا، إضافة إلى أعمال الرسل، وجميعها سبعة وعشرون سفرًا. (المترجم).

الفتوحات الإسلامية المبكرة (632 - 750 م):

كان هدف «أبو بكر» الأساسي خلال مدة حكمه القصيرة (632 - 634م) أن يجمع الثورة في الجزيرة العربية بين القبائل التي اعتقدت أن عهدها مع محمد قد انتهت بموته، أو التي ظنّت أن «أبا بكر» غير جدير بولائها. لكن أبا بكر وأصحاب محمد خالفوهم، ورأوا أن خضوع القبائل لمحمد في حياته يعني خضوعهم لله، وليس لديهم خيار في الانفصال عن الأمة الإسلامية والسياسة الجديدة؛ لذلك دُعيت الحروب التي شُنّت على القبائل الناطقة بالعربية في الجزيرة باسم «حروب الردّة»، على الرغم من أنه ليس كل الذين أُجبروا على قبول الإسلام والخضوع للسلطة الإسلامية السياسية بنتيجة حروب الردّة هم مرتدّون؛ فهناك من لم يكونوا مسلمين أصلاً ولم يُسلموا لسلطة محمد في حياته⁽¹⁾.

وفي عام (633م) عبأ قادة المسلمين جيوشهم وتحركوا ضدّ أراضي الهلال الخصيب، وفتحت الجيوش العربية الإسلامية بين عامي (633م) و(651م) الهضبة الإيرانية وسورية ومصر وجزءاً من شمال إفريقيا. وخلال موجة ثانية من الفتوحات بدأت في سبعينيات القرن السابع واستمرت حتى عام (750م) فتحووا شرق إيران وأفغانستان وبلاد السند وشمال إفريقيا وإسبانيا⁽²⁾. وبصرف النظر عن حروب الردّة؛ فلم يكن الهدف من الفتوحات اعتناق الإسلام؛ ففي الحقيقة لم يكن هناك تشجيع على تحويل العرب غير المسلمين إلى الإسلام في بداية التاريخ الإسلامي، في حين نجد أنه من المرجح أن يكون معظم الجنود قد اعتنقوا الإسلام حديثاً وربما لم يفهموا الإسلام جيداً بعد. وكان السبب الرئيسي من وراء هذه السياسة أن يظهر

(1) انظر: إلياس شوفاني (Elias Shoufani) الردّة والفتح الإسلامي للجزيرة العربية (al-Ridda and the Muslim Conquest of Arabia)، (تورنتو: مطبعة جامعة تورنتو، 1973م)؛ وفريد م. دونر (Fred M. Donner)، الفتوحات الإسلامية الأولى (The Early Islamic Conquests)، (برينستون: مطبعة جامعة برينستون، 1981م)؛ وإيلا لاندو تاسيرون (Ella Landau-Tasseran)، «من المجتمع القبلي إلى الدولة المركزية: تفسير للأحداث والروايات في المدة التأسيسية للإسلام»، دراسات القدس في العربية والإسلام (Jerusalem Studies in Arabic and Islam)، ع 24، 2000م، ص 180-216؛ واليزابيث سافج (Elisabeth Savage)، طريق إلى جهنم، طريق إلى الجنة: استجابة شمال إفريقيا للفتح العربي (A Gateway to Hell, A Gateway to Paradise: The North African Response to the Arab Conquest)، (برينستون: داروين، 1997م).

(2) حول الفتوحات الإسلامية في الهند انظر: أندريه وينك (André Wink)، الهند: صناعة العالم الهندي الإسلامي، الجزء الأول: الهند في أوائل العصور الوسطى والتوسع الإسلامي من القرن السابع حتى العاشر، (al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World, Volume 1: Early Medieval India and the Expansion of Islam in the 7th-11th Centuries)، (ليدن: برييل، 1990م)، ص 192-218.

الإسلام علامةً مميزةً للهوية العربية، وأن يقبل به كثيرون في ذلك الوقت. وباختصار: لم يشأ كثير من الفاتحين أن يُلَوِّثُوا سلالة نسبهم وقرابتهم مع المجموعات الجديدة، ولكن بالطبع سيتغيّر هذا الموقف خلال القرون الأولى في التاريخ الإسلامي؛ لأن سكاناً أكثر سيعتقون ديانة الفاتحين. وعلى أي حال؛ لم يكن اعتناق الدين يحصل من دون صراعات⁽¹⁾.

أسّس المسلمون العرب بعد الفتوحات الأولى مراكز حماية أو قواعد عسكرية للسيطرة على الأقاليم الجديدة، والحفاظ على الإخلاص العربي المسلم للحياة العسكرية، ومن أهم هذه القرى المحميّة: الكوفة والبصرة في جنوب العراق، والفسطاط في مصر (بالقرب من الموضع الذي ستبنى فيه القاهرة في عام 969م)، والقيروان في تونس الحديثة. وكما يعلم الأمريكيون في كل عقد من الزمن؛ فإنه من المستحيل تحديد عدد سكان الولايات المتحدة الأمريكية بدقة حتى من خلال تقنياتنا الحديثة والجهود المقدّمة إلى أولئك الذين يعملون في التعداد السكاني، ولا شك في أن إجراء تعداد للسكان في القرن الأول من التاريخ الإسلامي أكثر صعوبة ضمن أي درجة من الثقة؛ لأنه ليس لدينا أي معلومات عن عدد السكان في ذلك العصر يمكن الاعتماد عليها، إلا أنه يُمكننا أن نُخَمِّن -بناءً على الأرقام التقريبية المعترف بها للإمبراطورية الرومانية، وأرقام أخرى أقل موثوقية لأعداد سكان إيران- أن عدد السكان في المناطق التي فُتحت في نهاية القرن السابع راح بين عشرين مليون نسمة وستين مليون نسمة، وهي أرقام لا تكاد تكون دقيقة إذا ما أعملنا الخيال.

ويمكن أن نُقدّر -بناءً على الكتب التاريخية العربية - أنه في بداية القرن الثامن سُجِّلَ عدد من القوات العسكرية في سجلات الأمويين، فراوح العدد بين مئتين وخمسين ألفاً وثلاثمائة ألف. وإذا ضاعفنا هذا العدد إلى أربعة أمثاله لحساب التابعين للعسكر والمسؤولين الإداريين في الخلافة؛ فإننا يمكن أن نُقدّر العدد الكلي للمسلمين العرب من جنود وإداريين ومن يتبعهم بنحو مليون شخص، أو على الأقل 5% من عدد السكان الكلي. وقد لا تكون هذه الأرقام دقيقة تماماً، إلا أنها توضح أن العرب الفاتحين في القرن الأول من التاريخ الإسلامي كانوا أقلية صغيرة في البحر الواسع غير العربي⁽²⁾.

(1) ريتشارد و. بوليت (Richard W. Bulliet)، اعتناق الإسلام خلال العصور الوسطى: مقالة حول التاريخ الكمي (Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History)، (كمبردج: مطبعة جامعة هارفرد، 1979م).

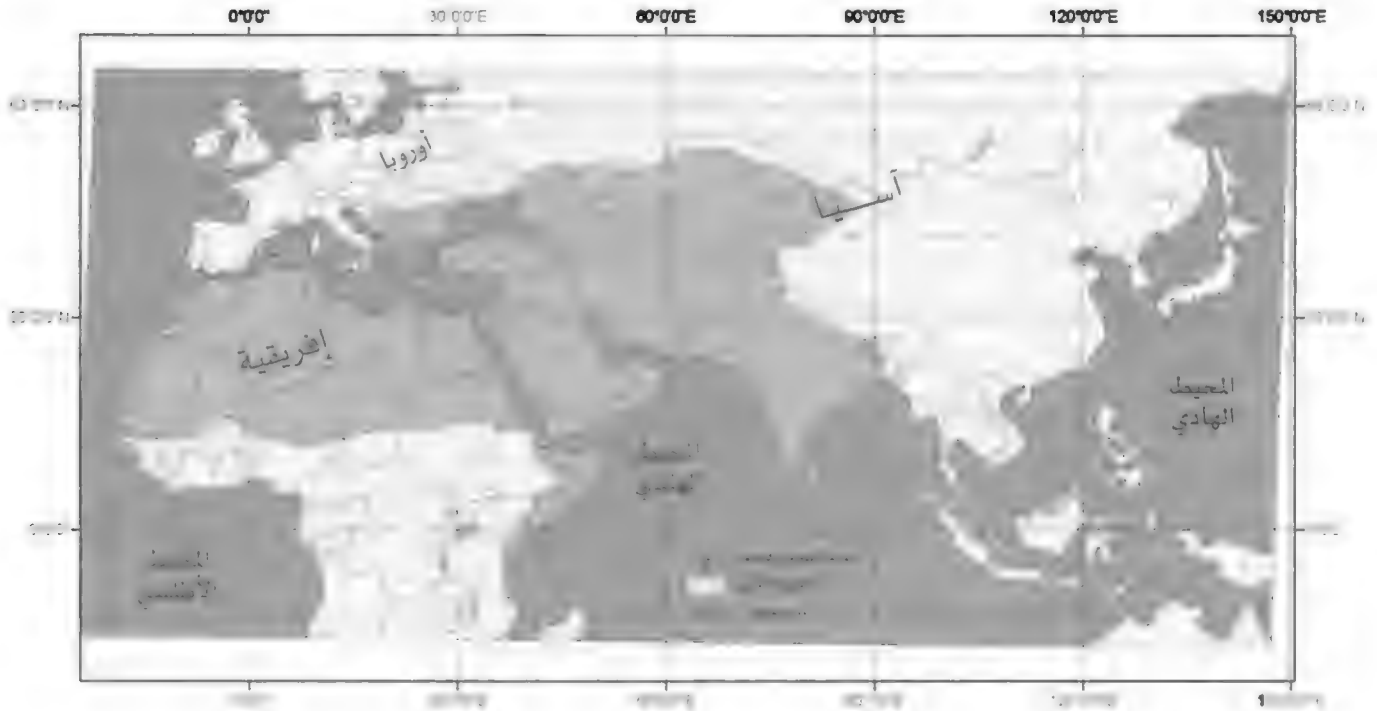
(2) للحصول على تقديرات لأعداد السكان بصورة عامة انظر: تشارلز عيساوي (Charles Issawi)، «المنطقة والسكان في الإمبراطورية العربية: مقالة في التخمين» في: الشرق الأوسط الإسلامي 700- =

العرق:

لا بد لأولئك الذين يتكلمون لغة مشتركة ولديهم ثقافة مشتركة وتاريخ مشترك - سواء أكان حقيقياً أم متخيلاً - من أن يحكموا أنفسهم على شكل ولاية مستقلة. وهو أمر يُعدُّ طبيعياً في العالم الحديث، لكنه يُعدُّ فكرة جديدة نسبياً في العصور القديمة والوسطى، وحتى أوائل الحقبة الحديثة؛ فقد كانت هناك فترات زمنية حكم فيها ملوك وفاتحون أسسوا إمبراطوريات متعددة الأعراق والأديان واللغات على نطاق واسع. ولا شك في أن الإمبراطوريات والدول الصغيرة في العالم الإسلامي في العصور الوسطى واصلت عملها بالحماسة نفسها التي كان عليها أسلافها في روما وإيران، أو ما كان عليه معاصروهم في الصين.

= 1900م، دراسات في التاريخ الاقتصادي والإسلامي: 700-1900 (The Islamic Middle East, 700-1900)، حرره: أ. ل. أودوفيتش (A.L. Udovitch)، (برنستون: داروين، 1981م)، ص 374-396. ولتقدير أعداد الجنود في السجلات الأموية انظر: هيو ن. كينيدي (Hugh N. Kennedy)، جيش الخلفاء: العسكرية والمجتمع في بداية الخلافة الإسلامية، (نيويورك: راولدج، 2001م)، ص 19-21. انظر: خليل عثمان، واستقرار العرب خلال خلافة بني أمية، في: دراسات القدس في العرب والإسلام (Jerusalem Studies in Arabs and Islam)، ع8، عام 1986م، ص 185-207.

العالم الإسلامي نحو عام 1500م



وقد توسَّعت السلطة السياسية الإسلامية بحلول عام (1500م) حتى وصلت إلى جنوب الصحراء الكبرى الإفريقية على طول الشاطئ الإفريقي الشرقي، وإلى وسط آسيا عبر معظم جنوب آسيا. ومع ذلك فقد كانت اللغة العربية لغة الحياة اليومية في سورية ومصر والعراق، بينما حافظت إيران على هويتها المميزة بوصفها منطقة تتحدث الفارسية، وقد صارت الفارسية لغةً للأدب والإدارة في القرن العاشر، لكن المفارقة أن ذلك حدث تحت حكومات ذات أصول تركية، وإذا باللغة الثالثة الرئيسية - وهي التركية، التي كانت تُستخدم في العالم ما قبل الإسلامي - أصبحت تُستخدم في الأناضول وأوروبا الجنوبية الشرقية بحلول عام (1400م) بعد صعود الحكم العثماني.

وبسبب التنوع الواسع للغات والجماعات الثقافية التي أصبحت مندمجة في العالم الإسلامي في العصور الوسطى؛ يمكن ذكر بعض التعليقات على مفهومات الهوية العرقية. ونظراً إلى وجود كثير من المجموعات التي يمكن دراستها بصورة منفردة؛ فإنني سأقصر ملاحظاتي على مفهومات الهوية العربية في العصور الوسطى والعصر الحديث؛ كي أوضح كيف يمكن أن تحجب المفهومات الحديثة للعرق استيعابنا للحياة اليومية للعالم الإسلامي في العصور الوسطى. وقد أشرتُ حتى الآن إلى المسلمين العرب، أو أولئك الذين يُمكن تتبعُ سلالتهم بالجزيرة العربية، وتجنَّبْتُ استخدام مصطلح «عربي» لأن لهذه الكلمة دلالات في وقتنا الحاضر لم تكن موجودة في العالم الإسلامي قبل العصر الحديث. وفي الحقيقة؛ نادراً ما تتحدث المصادر عن العرب بوصفهم مجموعة متلاحمة ذات هوية عرقية بالمعنى الذي نربطه بالعرق اليوم.

نظر أولئك الذين تحدثوا لهجة من لهجات العربية إلى أنفسهم على أنهم مُتميّزون على غير الناطقين بالعربية، لكن عندما تستخدم مصادرتنا مصطلح «عربي» فإنها تقصد - بصورة عامة - البدو الرعاة في جزيرة العرب. ولأنَّ معظم الأفراد الأعراب الرعويين الذين كان لهم دور في التاريخ الإسلامي المبكر قدموا من مستوطنات في الواحات في الحجاز؛ فهم ليسوا عرباً بمعنى الكلمة. وفي الحقيقة؛ عدَّ هؤلاء الأفراد بشكل أساسي أعضاء في حشود من مجموعات تنتمي إلى أنساب معينة، منها: «بنو هاشم»، و«بنو عبد شمس»، و«بنو الحارث»، و«بنو الأوس»، و«بنو الخزرج»، و«بنو تميم»، و«بنو كندة»... وغيرهم. واشتركت هذه الجماعات في اللغة نفسها، وفي العادات، وفي آمالها في الحياة، إلا أنَّ مصدر هويتها الحقيقي كان علاقات الدم والنسب؛ أي: العائلة، والعشيرة، والقبيلة.

وقد كان الناس على دراية بهوياتهم العرقية خلال العصور الوسطى، وفخرت

مجموعات معينة بلغتها وأدبها وثقافتها، إلا أن هذه شؤون أقل أهمية من الدين والطبقة والمهنة والنسب، وهي أمور أكثر أهمية من الهوية العرقية ضمن المعنى الحديث للكلمة. وهنا يرى ألبرت حوراني (Albert Hourani) أن «أولئك الذين يتكلمون العربية يُشكّلون «وطناً»، ويجب أن يكون هذا الوطن مستقلاً وموحّداً. وقد أصبحت هذه المعتقدات مصدر قوة سياسية مكتسبة وبينة خلال القرن الحالي (العشرين)»⁽¹⁾. وفي الحقيقة؛ برز تعريف «العرب» في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ليشير إلى أولئك الذين يحملون هوية عربية، ويتحدثون العربية في غرب آسيا وجزيرة العرب.

وكان ذلك المفهوم واضحاً بالنسبة إلى المفكرين الوطنيين في بيروت ودمشق وبغداد ومكة، وحتى القاهرة، مع ملاحظة أن للمصريين هوية منفصلة على الرغم من أن الأغلبية من سكان مصر يتحدثون العربية أصلاً. ولم يكن هناك حديث عن سكّان شمال إفريقية ضمن النقاش حول الهوية العربية، لكن عندما تأسست الجامعة العربية في القاهرة عام (1945م) تغيّر كل ذلك، وأصبحت مصر تُعدّ مركز العالم العربي. وتضمّ اليوم الجامعة العربية (22) عضواً تمتدّ من موريتانيا في غرب إفريقية عبر شمال إفريقية إلى القرن الإفريقي في الصومال، وعبر البحر الأحمر إلى الجزيرة العربية، وشمالاً إلى سورية، وشرقاً إلى العراق. ويُعرّف معظم من يعيشون في هذه الدول أنفسهم على أنهم عرب، على الرغم من وجود أعداد كبيرة من البربر في شمال إفريقية، والأرمن والأكراد والآتراك والسرّيان والكلدان واليهود وغيرهم في الشرق، الذين يُدركون أنهم ليسوا عرباً مع أنهم يتحدثون العربية جيداً، أو قد تكون العربية لغتهم الأولى.

إن كثيراً من الذين يُؤيدون فكرة أن الهوية العربية مختلفة عن العثمانية أو الهويات الإقليمية والدينية هم من المسيحيين. ومن غير المدهش أن أولئك المفكرين المسيحيين في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، الذين دافعوا عن الهوية العربية بناءً على اللغة؛ قد دافعوا أيضاً عن تأسيس مؤسسات حديثة علمانية سياسية، وعن الحريات المدنية في المناطق الناطقة بالعربية على أراضي الإمبراطورية العثمانية. وإذا كان لديهم أي أمل في المشاركة في المجال السياسي الحديث بصورة مُتساوية مع غيرهم؛ فإن ذلك كان مبنياً على حاجتهم إلى أساس للمشاركة غير الدين الإسلامي. وعلى الرغم من الدور غير المتكافئ للمفكرين المسيحيين في تأسيس

(1) ألبرت حوراني (Albert Hourani)، الفكر العربي في العصر الليبرالي 1789-1939م (Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939)، (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1962م)، ص260. ويُشكّل إجمالي ما كُتب حول الفكر العربي الحديث والوطنية العربية اتجاهات واحداً؛ إلا أن دراسة حوراني الأصلية لبداية هذه الحقبة تبقى من الدراسات المتميزة.

الفكر الوطني العربي المبكر؛ إلا أن معظم الشخصيات الرئيسية في المناقشات حول الوطنية العربية منذ نهاية القرن التاسع عشر كانت من المسلمين. لكن في القرن التاسع عشر فقط يمكننا التحدث عن عرب مسيحيين مقابل المسيحيين الناطقين بالعربية على الأراضي المستوطنة في الشرق الأوسط⁽¹⁾.

وفي الوقت الذي يسمع فيه المرء أحياناً عن اليهود في دول العالم العربي- ويُشار إليهم باليهود العرب، ونادراً ما يُطلق اليهود على أنفسهم مثل هذا اللقب- فإنه يجد أن هذه التجمعات اليهودية تأتي غالباً تحت اسم: «اليهود السفارديين»⁽²⁾، أو «يهود الأراضي العربية»، أو «اليهود الناطقين بالعربية»، أو «اليهود العراقيين»، أو «اليهود اليمنيين»، أو «اليهود المغاربة».. وهكذا. وقد يرى بعضهم أن هذا الاستطراء في مفهومات الهوية العربية في الحقبة الحديثة هو جدل أكاديمي حول الأسماء والصفات لا جدوى منه. ولكن الأمر أكثر من ذلك؛ لأنه يُوضّح ملاحظة مهمة حول تأكيد أنه على المؤرخين أن ينتبهوا عندما يكتبون عن الماضي بلغة الحاضر.

الجغرافية والبيئة:

كما هي الحال في العالم القديم؛ فقد كان الوصول إلى الماء أول اهتمامات كل نظام حكم وكل مدينة وقرية وبلدة ومجموعة بدوية رعوية في العالم الإسلامي في العصور الوسطى. ولأن معظم الأقاليم تحت الحكم السياسي الإسلامي مؤلفة من الجبال والصحارى والأراضي السهلية شبه القاحلة؛ فقد تركّزت الأغلبية الساحقة من السكان في المدن والقرى والأراضي المجاورة لها مباشرة والتي تحتوي على مصادر الماء، إضافة إلى المناطق الساحلية الضيقة حول حوض المتوسط، والسواحل الجنوبية لبحر قزوين، وسواحل جنوب آسيا، والمناطق التي تتميز بمعدل هطول جيد للأمطار، ومنها أجزاء من الأناضول، ومرتفعات اليمن في جنوب الجزيرة العربية، وجبال القوقاز بين البحرين الأسود وقزوين، وجبال زاغروس في غرب إيران، وجبال الريف في شمال المغرب. وخارج هذه المناطق لا يُوجد -ببساطة- معدل هطول للأمطار يكفي للمساعدة على الزراعة من دون الاعتماد على بعض أعمال الري الصعبة.

(1) كان كثير من الاتحادات الكونفيدرالية العربية السياسية القبلية في القرن السابع من المسيحيين. لكن معظم أعضائها تحولوا إلى الإسلام في القرون الإسلامية الأولى.

(2) السفارديون (أو السفارديم «الباء والميم في اللغة العبرية هي علامة جمع مثل الواو والنون في العربية»)، هم اليهود العرب القادمون من المغرب ومصر وسورية والعراق، وهم اليهود الشرقيون. وقد أطلق هذا الاسم في الأصل في القرون الوسطى على يهود إسبانيا بعد طردهم منها عام 1492م بعد سقوط الحكم الإسلامي. ويُقابل السفارديم الإشكنازيون؛ وهم اليهود القادمون من ألمانيا وأمريكا (المترجم).

ولكن أغلبية السكان عاشوا بجانب الأنهار الكبيرة في المنطقة التي حافظت على الحضارات آلاف السنين، ومنها: النيل في مصر، ودجلة والفرات في العراق، وهي الأنهار الأكثر شهرة. لكن أنهار جيحون وسيحون وزرغان في الشمال الشرقي كانت أيضاً أساسية في وسط آسيا، كما أدى بالطبع نهر السند والغانج أدواراً مشابهة في جنوب آسيا، وسيكونان مهمين أيضاً للحكم الإسلامي هناك، خصوصاً بعد تأسيس سلطنة دلهي في أوائل القرن الثالث عشر. وإضافة إلى نُظُم الأنهار الرئيسية؛ فقد انتشرت الواحات الكثيرة في المنطقة، وتغذى بعضها على الينابيع الجوفية، في حين غذت الأنهار الصغيرة والجداول التي تنتهي في الصحراء واحات كبيرة، مثل دمشق وأصفهان. وفي إيران وأفغانستان بُنيت قنوات ريّ مُعقّدة حُفرت كي تُساعد على الوصول إلى الماء المخزن في الخزانات الطبيعية، وفي تلك الخزانات التي صنعها الإنسان أيضاً.

السمة السياسية للمجتمعات الإسلامية في العصور الوسطى:

منذ وفاة محمد عام (632م) حتى التدمير المغولي لبغداد عام (1258م) تطلّعت المجتمعات الإسلامية إلى تأسيس الخلافة بهدف الدعوة والإرشاد والحماية، على الأقل من أجل توحيد مجتمع المؤمنين معاً في كيان واحد. ولأن تأسيس الخلافة والحديث عنها يظهر في كل نواحي الحياة في الحقبة ما قبل الحديثة؛ فإنه من المفيد أن ندرس هنا بعض الأسس الجوهرية التي تُحيط بتأسيس الخلافة، ونُقدّم تعليقات على طبيعة المجتمعات الإسلامية في العصور الوسطى بعامة.

لقد بدأ الإسلام بمحمد قائداً دينياً وسياسياً، ويُعتدّ أنه كان يمتلك حقاً إلهياً في حكم المجموعة. وفي الحقيقة؛ يضم القرآن مواداً سياسية قليلة جداً؛ لأنها توجّه مجموعة يقودها النبي، وفي البداية تألّف المجتمع الإسلامي من مجموعة متطوعة. وكما أشرنا في السابق؛ فإنه بعد وفاة محمد اتفقت الأمة على الحاجة إلى قائد، واختارت «أبا بكر» أول خليفة لمحمد. وتشير المصادر الأولى إلى ثلاثة ألقاب تصف مَنْ يحصل على هذا المنصب: خليفة رسول الله (الخليفة: ممثل لرسول الله، أو وريث له)⁽¹⁾، وأمير المؤمنين (أمر المؤمنين بالله)، والإمام (القائد الديني).

(1) في السابق كان يُشار إليه بـ «خليفة الله» أيضاً. انظر: باتريشيا كرون (Patricia Crone)، ومارتن هيندز (Martin Hinds)، خليفة الله: السلطة الدينية في القرون الأولى في الإسلام (God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam)، مطبعة جامعة كامبردج، 1986م.

وتؤكد هذه الألقاب الثلاثة في معاني كلماتها جوانب مختلفة من سلطة الخليفة السياسية والعسكرية والدينية. ومهما اختلف اللقب فإن الإجماع يبقى على مسؤوليات هذا المنصب الأساسية؛ وهي: (1) الخليفة: وهو القائد الوحيد للمجموعة. (2) توضع القوة السياسية كلها في يد هذا الرجل. (3) هذا المنصب يستمر طوال حياة صاحبه⁽¹⁾؛ وقد اتفقت الشعوب المسلمة كلها على هذه الأمور. وارتبطت المشكلة الرئيسية بمعيار اختيار مَنْ هو كُفءٌ لهذا المنصب، وكان هناك كثير من التعدد في الآراء داخل المجتمع الإسلامي على هذا الموضوع. وقد بقي هذا التعدد لاحقاً؛ لذلك تستحق مجموعات واضحة البحث هنا، وهي: السنة، والشيعة، والخوارج.

يمثل السنة الأغلبية من المسلمين في العالمين الحديث وما قبله، واشتق لقب «السنة» من لقب المجموعة الرسمي «أهل السنة والجماعة»؛ أي: الناس أصحاب العرف وإجماع المجموعة. ومع أن التبسيط المفرط يُوقع في الخطر إلا أنه يمكن القول: إن إحدى القيم العليا لجماعة السنة هي الحفاظ على الوحدة الواسعة للأمة. وبذلك تطوّر موقف عام بين مُنظري السنة يرى أنه على الخليفة أن يكون جيداً من الناحية السياسية بما يكفي لأن يتمكن من القيام بعمله، ويُحافظ على وحدة الأمة بأسرها. وهكذا يُشار غالباً إلى السنة على أنهم أولياء الخليفة.

أما المجموعة الثانية فهي الشيعة، واشتق هذا الاسم من كونهم ينتمون إلى حزب أوزمرة علي بن أبي طالب ابن عم محمد وصهره. ويؤمن الشيعة بأن محمداً قبل وفاته عين علياً خلفاً له؛ لذلك يُعدّ تعيين أبي بكر أول خليفة -من وجهة نظر الشيعة- اغتصاباً غادراً للسلطة. ومن الجدير بالذكر ملاحظة مُعتقدين أساسيين تطوّرا بين الشيعة: يرى الأول أن علياً هو الخليفة الحق، وأن الإمام يجب أن يكون من نسل محمد، خصوصاً عبر «علي» وابنته «فاطمة». ويرى الثاني -وهو الأكثر جدلاً- أن الخليفة أو الإمام ليس بالرأس السياسي للمجموعة، بل هو معلم ديني معصوم من الخطأ، ولا بد من ضمانه أنه لن يرتكب الأخطاء في شؤون الإيمان والأخلاق. وبسبب هذا التركيز على الدور الديني واللاهوتي لرئيس المجموعة فإن النصوص الشيعية تركّز على لقب «الإمام» عند الإشارة إلى منصبه أكثر من استخدامها لقب الخليفة أو أمير المؤمنين⁽²⁾.

ويُشار إلى المجموعة الثالثة بالخوارج (مفرداً خارج) أي: المنسحبون؛ إذ خالفت هذه المجموعة كلاً من مواقف السنة والشيعة. وكانوا ذوي نزعة صافية في موقفهم؛ فهم يعدّون التقوى معيار القيادة، ولا يهمهم النسب ولا الاهتمامات العملية

(1) مع ملاحظة أنه لا يوجد بند من بنود بيعة الخليفة يتضمّن هذا الشرط. (المترجم).

(2) لقراءة مناقشة وافية حول الشيعة انظر: ص 227-234 من هذا الكتاب.

في الحفاظ على وحدة الأمة؛ فالنقاء الأخلاقي بالنسبة إليهم أهم من الوحدة السياسية المؤقتة. ومع الوقت دخلت هذه المجموعات السياسية في شيع دينية ولاهوتية ضمن الأمة الإسلامية الكبرى.

تفكك الخلافة والملكية الإسلامية:

بدأ التفكك السياسي في الإمبراطورية الإسلامية في حكم الخلافة تحت حكم الخلفاء العباسيين (750 - 1258م). ففي أوائل القرن التاسع وصل العباسيون إلى الحكم مستغلين ثورة شيعية ضد أسلافهم في الحكم من الخلفاء الأمويين (661-750م) في أواخر أربعينيات القرن الثامن، ولكن عندما استولى العباسيون على السلطة اتبعوا النموذج السني في الخلافة. ولم تتعاف الخلافة العباسية قط من الحروب الأهلية في عهد هارون الرشيد (حكم في المدة 786 - 809 م)، وابنيه: الأمين (حكم في المدة 809 - 813 م)، والمأمون (حكم في المدة 813 - 833 م).

وفي ستينيات القرن التاسع وسبعينياته تأسس كثير من الإمارات تحت حكم المسلمين في شمال إفريقية وإسبانيا إلى الغرب، وفي إيران والمناطق في أقصى الشرق التي أعلن بعضها الاستقلال التام عن الخلفاء العباسيين في بغداد. وفي بداية القرن العاشر حكم الخلفاء العباسيون وسط العراق وجنوبه فقط.

ثم سيطر البويهيون على بغداد في عام (945م)؛ وهم جماعة من الجنود الشيعية ممن لهم حظوة في الثروة من إقليم «الديلم» على الشواطئ الجنوبية لبحر قزوين. وبقي الخلفاء العباسيون بدءاً من عام (945م) تحت حكم سلسلة من النظم الحاكمة العسكرية حتى عام (1258م). وعندما هجمت جيوش المغول على بغداد أنهت الخلافة العباسية بشكل كلي ونهائي⁽¹⁾. وعلى الرغم من إخفاق المثال السياسي لمجموعة واحدة من المؤمنين تحت الحكومة الشاملة لخلفاء محمد؛ فقد رأينا قدرة الإسلام على التوسع في الحقبة التي امتدت من القرن العاشر حتى الخامس عشر، وهو توسع جغرافي، كما شمل سائر المجالات الفكرية والثقافية والاقتصادية.

وحصل أيضاً انتقال عرقي مهم؛ فقد بدأ الإسلام منذ القرن العاشر يفقد ارتباطه الحصري والقوي بأولئك الذين يمكن تتبع نسبهم إلى المحاربين المسلمين العرب الأوائل. وهؤلاء كذلك فقدوا دورهم الرائد في المجال السياسي بحلول عام (900م). ثم في القرون اللاحقة حكمت سلالات ذات أصول تركية الحياة السياسية

(1) استمرت نسخة من الخلافة العباسية تحت النفوذ المملوكي في القاهرة، لكنها كانت مجرد وسيلة لإضفاء قناع الشرعية على سلاطين المماليك.



الشرق الأوسط في أواخر
القرن الحادي عشر. المصدر:
لابدوس، تاريخ المجتمعات
الإسلامية.

في العالم الإسلامي، بدءاً من الجزائر الحديثة ووصولاً إلى الهند، واستمرت تحكّم في القرن العشرين، إذ أدّت هذه السيطرة السياسية التركية إلى هجرة أساسية للأتراك من وسط آسيا إلى الشرق الأوسط. وعلى الرغم من أن هؤلاء الأتراك شكّلوا الأغلبية في بعض المناطق فقط؛ مثل بلاد ما وراء النهر (وسط آسيا شمال نهر جيحون)، وشمال غرب إيران، وأخيراً الأناضول؛ إلا أن القادمين الجدد لم يُخرجوا السكان المسلمين من مواطنهم، ولم يصهرهم في المناطق التي حكموها، كما أصبح الفاتحون الأتراك في مجالات عديدة مناصرين أقوياء لمفاهيم المسلمين السنة في الشؤون الدينية والثقافية.

وتُدعى شعبة من هؤلاء المهاجرين بالسلجقة؛ فهم الذين ينتسبون إلى رجل يُدعى «سُلجوق»، ينتمي إلى فرع الأوغوز من القبائل التركية. وقد اعتنق السلجقة الإسلام في أواخر القرن العاشر، وخدموا بوصفهم جنوداً في عدد من الثغور في

العقود الأولى من القرن التاسع. وتحت قيادة حفيدَي سُلجوق: جفري بك، وطفغرل بك⁽¹⁾؛ دخل السلاجقة في خدمة حكم الغزنويين في المدة (994-1040م)، وفي أواخر ثلاثينيات القرن الحادي عشر ثاروا على سادتهم، وهزموا الغزنويين عام (1040م) في معركة «داندنقان» في أفغانستان، وأسَّسوا دولتهم في أفغانستان وشرق إيران⁽²⁾.

التفت «طفغرل» نحو الغرب، وترك لأخيه «جفري» -الذي يصغره- حكم أملاك العائلة في الشرق. ثم أطاح طفغرل وقبائل التركمان السلاجقة السنَّة المتحمسون في عام (1055م) بالبويهيين الشيعة المتحمسين في بغداد، ومنح الخليفة العباسي «طفغرل» لقب: السلطان، وحكم هو وآل بيته من بغداد باسم الخليفة العباسي. كما حكم سلاطين السلاجقة في ذروة عهدهم الإمبراطورية التي امتدَّت من شرق إيران إلى حوض المتوسط. وعلى الرغم من أن موضعهم في سورية قد تلاشى في أواخر القرن الحادي عشر إلا أنهم حكموا بغداد حتى عام (1194م).

وناضل السلاجقة -وهم تركمان؛ أي بدو رعاة مسلمون أحرار من أصول تركية- ساعين إلى فرض أنفسهم حكماً في المناطق الزراعية المستوطنة في إيران والعراق. ولكي يقوموا بذلك اعتمدوا على مظاهر المَلَكِيَّة الفارسية الإسلامية التي استخدمها الخلفاء العباسيون في بغداد، ومن بعدهم القادة البويهيون. وقد عبَّر الوزير السلجوقي «نظام المُلْك» (توفي عام 1092م)⁽³⁾ عن نظريته في المَلَكِيَّة في كتابه «كتاب الحكم

(1) «بك» هي الكلمة المرادفة في التركية لكلمة الأمير (القائد)، وليست اسم عائلة «طفغرل» و«جفري».

(2) حول السلاجقة انظر: س. ي. بوسورث (C.E. Bosworth)، الغزنويون: إمبراطوريتهم في أفغانستان وشرق إيران 944-1040م (The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran)، بيروت: مكتبة لبنان، 1973م، صص 206-268. انظر أيضاً: «أ. ك. س. لامبتون» (A.K.S. Lambton)، «البناء الداخلي لإمبراطورية السلاجقة»، في: تاريخ إيران (The Cambridge History of Iran)، المجلد الخامس، (نيويورك: مطبعة جامعة كامبردج، 1968م)، صص 203-282. وانظر: كلود كاهن (Claude Cahen)، «الغزو التركي: السلاجقة»، في: تاريخ الحملات الصليبية، تحرير: كينيث م. سيتون (K.M. Setton)، المجلد الأول، «السنوات المئة الأولى» (The First Hundred Years)، تحرير: ك. م. سيتون (K.M. Setton) ودم. و. بالدوين، (M.W. Baldwin)، (ماديسون: مطبعة جامعة ويسكونسن، 1969م)، صص 135-176. وانظر: غاري ليسر (Gary Leiser) حرر وترجم: «تاريخ السلاجقة»، تفسير إبراهيم كافيس أوغلو والجدل الناتج، (Ibrahim Kaesoglu's Interpretation of the Seljuk History and the Resulting Controversy)، (كاربونديل: مطبعة جامعة إيلينوي الجنوبية، 1988م). وانظر: كينيث ألين لوثر (Kenneth Allin Luther) ترجم: تاريخ الأتراك السلاجقة من جامع التواريخ (The History of the Seljuq Turks from Jami al-Tawarikh) (ريشموند: مطبعة كيرزون، عام 2001م).

(3) نظام المُلْك (1018-1092م): من أشهر وزراء السلاجقة، بقي وزيراً ثلاثين سنة للسلطان ألب أرسلان، ثم لابنه ملك شاه. أسَّس في بغداد المدرسة النظامية، وحارب النزعات الباطنية، خصوصاً الإسماعيلية. اغتاله أحد رجال فرقة حسن الصباح الباطنية. (المترجم).

أو أحكام الملوك»⁽¹⁾، الذي ألفه بتوصية من السلطان السلجوقي «ملك شاه» (الذي حكم بين عامي 1073 و 1092م)، وعُنون الفصل الأول بـ«حول عجلة القدر وفي مديح سيّد العالم ثبتّ الله سلطانه»، وتحدّد الفقرات الأولى فيه صورة المَلَكِيّة، وفيها اختار الله بحكمته السلطان كي يحكم بالنيابة عنه، ومن واجب السلطان أن يقيم العدل، ويحفظ النظام في المجتمع، فإن فعل فسوف يزدهر هو ومملكته، وإن لم يفعل فسيخسر رعاية الله، وسيُستبدل به آخر، وهكذا تتجدّد دائرة الحكم.

يختار الله تعالى في كل عصر وزمن شخصاً من البشر، يمنحه الفضائل المَلَكِيّة ويزيّنه بها، ويؤمّنه على مصالح الدنيا وخير عباد الله، يكلف الله ذلك الشخص بأن يفلق الأبواب أمام الفساد والفوضى والاضطراب، ويمدّه بالوقار والجلال في عيون الناس وقلوبهم؛ حتى يعيشوا في ظل حكمه في أمن دائم، ويتمنّوا استمرار عهده. وعندما يطرأ -حمانا الله- عصيان أو إهمال للأحكام الإلهية من طرف خدم الله، أو عندما يحدث أي إخفاق في الطاعة وفي تنفيذ أوامر الحق تعالى؛ يرغب الله في أن يعاقبهم ويجعلهم يتذوقون القصاص على أعمالهم، نرجو الله ألا يعاملنا بمثل هذا القدر، ويبعدنا عن هذه المصيبة. ولا شك أن غضب الحق سيفاجئ هؤلاء الناس، ويتخلّى عنهم بسبب لؤم معصيتهم، وسترفع الفوضى رأسها بينهم، وتُسحب السيوف، ويُراق الدم، ويفعل ما يشاء من لديه اليد الأقوى؛ حتى يدمّر كل المخطئين في جو من الضوضاء وإراقة الدماء، وتتححر القرية وتتخلص منهم. وبسبب شرور مثل هؤلاء المخطئين قد يموت أبرياء أيضاً في الشغب، لكن كما في التشبيه: عندما تشتعل النار في حقل القصب سيحترق كل شيء فيه؛ لأن النار قريبة من كل ما هو جاف⁽²⁾.

إن هذه النظرية مصدر مفارقة؛ لأن الله يستخدم فيها جيش السلطان كي يأتي بالسلطان إلى الحكم، لكن مسؤولية السلطان أن يقوم بما يدعو إليه الله، وأن يقيم العدل والنظام بالنيابة عن الله، وإن لم يفعل فسيزيل الله حكمه، ويبدل به آخر. وتعدّ دراسة «نظام المُلْك» المطوّلة كتيباً أساسياً حول كيفية الحكم بالعدل، والحفاظ على الأمن في البلاد. ويتطلّب مفهوم «نظام المُلْك» في الحكم العادل من

(1) هيربرت دارك (Herbert Darke)، ترجمة: كتاب الحكم أو أحكام للملوك: سير الملك أو سياسة نظام المُلْك -The Book of Government or Rules for Kings: The Siyar al-Mulk or Siyasat- (nama of Nizam al-Mulk)، (ريشmond: مطبعة كيرزون، 2002م).

(2) المرجع السابق، ص 9. انظر أيضاً: ستيفن همفريز (Stephen Humphreys)، «الأيدولوجية والدعاية: الدين والولاية في أوائل عصر السلاجقة»، في: التاريخ الإسلامي: إطار عمل للبحث (Islamic History: A Framework for Inquiry) (برنستون: مطبعة جامعة برنستون، 1991م)، ص 148-168.

السلطان أن يرسخ اهتمامه بإنشاء بيئة تزدهر فيها التجارة مع الحفاظ عليها. كما أبدى «نظام المُلْك» اهتماماً خاصاً ببناء طرق التجارة والخانات والجسور وحفظها، وتعيين مفتشين مؤتمنين في الأسواق، وتعيين جامعي الضرائب، وتعيين الجواسيس في البلاد. وهي سياسات تهدف إلى اقتلاع الفساد، وتعزيز الثقة في التجارة المحلية والخارجية.

ولا بد من أن ينتج من مثل هذا الحكم العادل - كما يرى «نظام المُلْك» - الازدهار بين الفلاحين المزارعين والتجار في القرى والمدن، ويؤدي الازدهار أيضاً إلى انتعاش خزانة الدولة، فيدفع السلطان المال لجنوده الذين لهم دور في حماية العرش ضد المتدخلين، وفي الحفاظ على النظام والازدهار الاقتصادي في البلاد، فيعيش الرعية حياة دائمة الأمن، ويتمنون أن يمتد حكمه. وقد تكلم آخرون على نظريات مماثلة حول الملكية التي بُنيت على النموذج الفارسي، ومنهم العباسيون والبويهيون، لكن إعادة «نظام المُلْك» صياغة هذه النظرية تُعدُّ واحدة من أكثر الكتابات المؤثرة في البلاد؛ فقد استُخدمت على مدى قرون بعد تأليفها في منح نظم الحكم الشرعية.

كما نصح «نظام المُلْك» أيضاً «ملك شاه» بأن أي مملكة تتدخل فيها المرأة محكوم عليها بالإخفاق؛ لأن النساء «يرتدين الحجاب، وينقصهن الذكاء»⁽¹⁾. وقد بنى «نظام المُلْك» فكرته على المثال السلبي الذي تقدّمه حواء. ومع أن «عائشة» - وهي إحدى زوجات الرسول - شاركت في الحرب الأهلية الأولى في عام (656م)؛ إلا أنه يرى أنه «لو استطاعت النساء حكم أنفسهن لما جعل الله الرجال قوامين عليهن. وهكذا؛ لو وُضع أحدُ النساء فوق الرجال فسوف يتحمل عاقبة أي خطأ قد يقع، أو مصيبة قد تحدث؛ لأنه سمح بمثل هذا الأمر، وغير العادات»⁽²⁾. إن أفكار «نظام المُلْك» حول قدرات النساء وضعفهن هي الآراء السائدة بالطبع في زمنه، إلا أنه كان مدفوعاً بمصالح عملية مباشرة أيضاً؛ لأن «تركهان» - زوجة «ملك شاه» (توفيت في عام 1094م) - تدخلت أصلاً في المكائد التي شنت ضد «نظام المُلْك»، ورغبت في أن يستبدل زوجها به شخصاً آخر يوافقها الرأي.

إن لرؤية «نظام المُلْك» في الشرعية السياسية بالطبع مشكلاتها، وأكثر مشكلاتها وضوحاً أنها ليست ذات فائدة عندما يكون السلطان في أشد الحاجة إليها، وعندما تكون شرعيته محط تساؤل. فما إن تتضاءل الثقة في السلطان،

(1) درك، كتاب الحكم، ص 179.

(2) المرجع السابق، ص 186. حول عائشة انظر ص 68 من الكتاب نفسه. وتحليل نظري حول آراء نظام المُلْك حول النساء والسياسة انظر: دينيس أ. سبيلبرغ (Denise A. Spilberg)، السياسة، والجنس، والماضي الإسلامي: إرث عائشة بنت أبي بكر (Politics, Gender, and the Islamic Past: The Legacy of Aisha bint Abi Bakr)، (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 1994م)، ص 140 - 149.

ويعاني الهزائم في ساحة الحرب، حتى تنزع هذه النظرية في الملكية إلى تعزيز رأي خصومه بأن السلطان في الحقيقة غير شرعي، وأن الله سيستبدل به قريباً آخر يختارونه، وهو - بالتحديد - واحد من معارضيه. وعلى الرغم من الضعف الداخلي في هذه النظرية الشرعية السياسية فإن نُظُم الحكم اعتنقتها واحداً تلو الآخر لعدد من القرون، واستمر الحكماء في تقديم كتيبات للأمرأ تمنحهم نصائح تشبه ما قدّمه كُتّيب «نظام المُلك» لقرون أيضاً⁽¹⁾.

القانون الإسلامي (الشريعة):

إضافةً إلى تطوُّر الفلسفة السياسية؛ فقد شهدت هذه الحقبة أيضاً تعمُّقاً هائلاً في الثقافة والهوية الإسلامية في البلاد الإسلامية القديمة في شمال إفريقيا والشرق الأوسط. وقد جاء الإسلام بالنسبة إلى الأغلبية العظمى في هذا الإقليم لا ليزوِّدهم بنظام للمعتقدات فحسب، بل بإطارٍ للعمل الاجتماعي والتعبير الثقافي. وقد أنتجت هذه الحقبة «المجتمع الإسلامي» بصورة أصيلة مع ما يلحق به من مؤسسات مُميّزة وأساليب في الحياة. وهناك مساحة واسعة من الاستقلال في حياة السكان اليومية. سواء أكانوا في المدينة أم في الريف، وتبقى العلاقات بين الأفراد، والعلاقات بين الأفراد والحكومة؛ محكومة بالشريعة. «والشريعة» واحدة من الكلمات العربية التي تدلُّ على معنى المسار، وقد اشتُقَّت كلمة «الشريعة» من الجذر نفسه الذي تُشتقُّ منه الكلمة العربية الدالة على «الشارع». وعلى الرغم من ترجمة «الشريعة» بـ «القانون الإسلامي»، فإنها ليست شكلاً منهجياً للتشريع بالمعنى الحديث، بل هي نمط شامل للسلوك عمل به على مدى قرون العلماء المسلمون، الذين سعوا إلى تحديد كيف يمكن للمسلمين أن يعيشوا بما يتلاءم مع مشيئة الله كما فهموها، حدث ذلك نظرياً من خلال البحث المفصّل في كل صنف من أصناف السلوك الإنساني كي يروا ما إذا كان مُنسجماً مع فهم الباحثين الدينيين لوحي الله في «القرآن»⁽²⁾.

واستقيت أوامر مُعيّنة ومحظورات مُحدّدة من البحث المكثف في النصوص المقدّسة المُعترف بها، وهي أوامر تختلف بين الإسلام واليهودية، لكن مبدأ أن على

(1) انظر: ر. ستيفن همفريز (R. Stephen Humphreys) «الشريعة والاستقرار السياسي في عصر الحملات الصليبية، في: الجهاد وأوقاته» (The Jihad and Its Times)، حرره: هـ. دجاني شاكيل (H. Dajani-Shakeel) و: ر. أ. ميسير (R.A. Messier)، (آن أربور: مطبعة جامعة ميتشغن، 1991م)، صص 5-13.

(2) من أجل رؤية شاملة لما كُتب حول القانون الإسلامي في أواخر عام 1980م، انظر: ر. ستيفن همفريز (R. Stephen Humphreys)، «القانون الإسلامي والمجتمع الإسلامي»، في: التاريخ الإسلامي: إطار عمل للبحث (Islamic History: A Framework for Inquiry)، صص 209-227. ولقراءة كتب أخرى انظر: «القانون الإسلامي» في فصل «اقتراحات لقراءات أخرى»، صص 513.

الأفراد المسلمين واليهود أن يتبعوا مجموعة من الواجبات والأوامر التي عمل عليها العلماء والحاخامات هو مبدأ فيه كثير من الأمور المشتركة. وفي الحقيقة؛ يُشار إلى العُرف اليهودي وهذا الكيان من نقاشات الحاخامات بالـ «هالاخاه» (halakha)، وهي كلمة عبرية تدل على معنى «الشارع» أيضاً⁽¹⁾. وقاد هذا التشابه بين مفهومي «الشريعة» في الإسلام و«الهالاخاه» في اليهودية بعض الباحثين إلى القول: إن الإسلام واليهودية لديهما الاهتمام بالسلوك الصحيح في طاعة الله (orthopraxis)، في حين تهتم المسيحية بصورة أساسية بالإيمان الصحيح بالله (orthodoxy). وقد يفيد هذا التمييز في توضيح التشابهات والاختلافات في تأكيد الديانات الإبراهيمية الثلاث؛ إلا أنه تبسيط مبالغ فيه؛ لأنه يدل ضمناً على أن المسلمين واليهود غير مهتمين بالإيمان الصحيح، وأن المسيحيين لا يُبالون بالسلوك الحسن، ومن الواضح أن الديانات الثلاث تهتم بالأمرين كليهما.

ومن أهم المعتقدات الدينية في القرآن رحمة الله وعطفه، وكلُّ السور - ومجموعها 114 سورة - باستثناء سورة التوبة تبدأ بالبسملة نفسها: «بسم الله الرحمن الرحيم». وفي الوقت نفسه فإن واجب البشر بطاعة الله هو من أهم الموضوعات في «القرآن». ويحتوي القرآن على قليل من القوانين بالمقارنة مع العهد القديم، خصوصاً سفر «اللاويين»، وسفر «التثنية»، أو سفر «الاشتراع». ومع أن الأوامر والمحظورات والعقوبات في القرآن جاءت محدّدة إلا أنها لم تأت لتُغطّي كثيراً من الحالات التي يمكن أن يواجهها المسلمون في الجزيرة العربية في القرن السابع، فضلاً عن المراكز العالمية في الإمبراطوريات المسلمة التي ستلي ذلك. فإذا توجّب على الجماعة المسلمة في بداية انتشار الإسلام أن تحدّد إرادة الله في جانب من جوانب حياتها تبعاً للوحي الإلهي الذي توقف بعد وفاة محمّد؛ فقد احتاجت أن تجد مصدر إرشاد مُسلم به خارج نص القرآن نفسه. وفي البداية وجد المسلمون ما يريدون في ممارسات السنّة وتعاليمها في الحقبة المبكرة لتكوين المجتمع، خصوصاً أنه يُنظر إلى الجماعة الأولى (تلك التي في المدينة) على أنها أفضل جماعة؛ بسبب تواصلها المباشر مع الرسول، ويمكن الاعتماد على نموذجهما في الإجابة على الأسئلة التي لم يرد ذكرها في القرآن بصورة محدّدة.

(1) الهالاخاه: هي مجموعة الأحكام التي تُبيّن الحلال والحرام والطهارة والتجاسة وغير ذلك مما ورد ذكره في العهد القديم وفسّره الفقهاء، وتُكملها الهجادا؛ وهي شرحٌ لنصوص تاريخية أو أخلاقية تعتمد على المبالغة والحدس والتخمين وسرد بعض القصص. ومجموع العملين هو المدرش؛ أي: تفسير ما غمض من نصوص العهد القديم وتوضيح ما خفي من رموز. وقد خشي اليهود أن يطغى النسيان على شروح العهد القديم، فأخذوا يدوّنون ما علّق منها في أذهانهم، وأشهر هذه الشروح «مدرش ربا» التي جمعها الرباني ربانحمانني، و«مدرش تحوما» التي جمعها الرباني تحوما. واهتم الفقهاء اليهود بدراسة المدرش للوقوف على معاني العهد القديم، واستخراج القوانين منه، ووضع قوانين جديدة اعتماداً على القياس إن لم يكن هناك نص أو كان النص غامضاً. (المترجم).

وعلى الرغم من عدم ذكر تأكيد لعصمة محمد من الخطأ في القرآن؛ فقد تطوّر مُعتَقِد في نهاية القرن الثامن يرى أن الله حمى محمدًا والأنبياء جميعهم من الخطأ الأخلاقي الجسيم، فهم (معصومون). ويرى محمد بن إدريس الشافعي (توفي عام 820م) - وهو واحد من أوائل الباحثين الشرعيين المهمين - أنه بسبب كمال محمد الأخلاقي تُعدُّ سُنَّتُهُ المصدر الموثوق الأول للسلوك الصحيح بعد القرآن. ويرى الشافعي أنه يمكن للمسلمين كلهم أن يعتمدوا على سُنَّتِهِ ليرشُدوا؛ لأن تعاليم محمد ومُثْلَهُ مُصَانَةٌ مِنَ الْخَطَأِ⁽¹⁾، وهو تأكيدٌ يطرح السؤال نفسه: كيف نحدد سُنَّةَ محمد؟ بالنسبة إلى الشافعي توجد سُنَّةُ محمد في الأحاديث، وهي ما نُقِلَ من أقوالِ وأفعالِ لمحمد حُسِمت على أنها صحيحة.

ومن غير المدهش أنه حينما عدَّت سُنَّةُ محمد وسُنَّةُ الأوّلين مصدراً أصيلاً ومُعْتَرَفاً به؛ وُضِعَ كثير من الأحاديث في متناول الناس على أنها كلمات محمد، لكنها في الحقيقة ألُفِت لتخدم أهدافاً سياسية ومذهبية. وقد اعتمد الباحثون للردّ على هذه الابتداعات أسلوباً لتحديد أيّ الأحاديث صحيح وأيها موضوع، وبدأ الباحثون يُقرُّون أن الأحاديث الصحيحة هي تلك التي نُقِلت عبر سلسلة غير منقطعة من الرواة الموثوقين التي تصل إلى محمد نفسه (الإسناد).

كما أدرك الباحثون أنه من السهل تلفيق سند لأجل ابتداع حديث، إلا أنه صدر إجماع عام حول الأحاديث الصحيحة في نهاية القرن التاسع. وفي الوقت نفسه أصبح يُشار إلى تعاليم معلّم معيّن بـ«المذهب»، وهي كلمة عربية أخرى تدل على معنى «الشارع»، ويمكن ترجمة «المذهب» بعامة بـ«مدرسة في القانون» بمعنى «مدرسة في الفكر»، وليس بمعنى مبنى مدرسة حقيقي. وبقيت حتى القرن الحادي عشر أربعة مذاهب: الحنفي، والحنبلي، والمالكي، والشافعي، وقد سُمّي كل مذهب باسم العالم الذي يتبع المذهب تعاليمه بصورة ظاهرة، على الرغم من أن كلاً منهم لم يؤسّس مدرسة منهجية في حياته⁽²⁾.

(1) مجيد خدوري، ترجمة ل: رسالة الشافعي: دراسة في أسس الفقه الإسلامي، (الطبعة الثانية، كمبردج، مجمع النصوص الإسلامية، 1987م). لقراءة إعادة تقويم لدور الشافعي في تطوير القانون الإسلامي انظر: وائل حلاق، «هل كان الإمام الشافعي المؤسس الرئيس للفقه الإسلامي» (Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence) المجلة العالمية لدراسات الشرق الأوسط، ع 25.4، عام 1993م، ص 587-605.

(2) حول تشكيل المدارس السنية للقانون انظر بصورة خاصة: «كريستوفر ميلشيرت» (Christopher Melchert)، تشكيل مدارس السنة للقانون في القرنين التاسع والعاشر (The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th - 10th Centuries)، (ليدن: بريل، 1997م). وانظر أيضاً: نيمرود هيرفيتز (Nimrod Hurvitz)، «من الدوائر الخاصة إلى الحركات الجماعية: تشكل التجمعات القانونية في المجتمعات الإسلامية»، في مجلة: مراجعة للتاريخ الأمريكي، ع 108.4، أكتوبر عام 2003م، ص 985-1008.

ويمكن تقسيم العلم الذي يدرس الشريعة إلى قسمين، ونظراً إلى اهتمام اللغة العربية بالاستعارات؛ فإنه يُشار إلى هذه الأقسام بـ «أصول الفقه» (النظرية القانونية) و«فروع الفقه» (التطبيق العملي). ولأن معرفة القرآن وسنة محمد من الأمور الأساسية في علم الفقه، ولأن الهدف من الفقه تحديد ما يعني أن تكون مسلماً جيداً؛ فقد تأسس النظام الديني التعليمي كله في تلك الحقبة على حفظ القرآن وآلاف من هذه الأحاديث بأسانيدھا.

وقد اعتمد الباحثون -على الأقل نظرياً- على منهجية تتألف من خمس خطوات ليقرروا ما إذا كان أي تصرف مقبولاً، وهذه الخطوات هي:

1- إذا أمر القرآن أمراً بصورة مُحددة، أو منع أمراً ما، فلا يُوجد ما يمكن نقاشه، لأن الله قد حسم الأمر.

2- إذا تعامل القرآن مع أمر من دون توجيه مُحدد؛ فهنا يلتفت الباحثون إلى سنة محمد لتوضيح الحكم «القرآني». فعلى سبيل المثال: يحث القرآن مراراً على الصلاة، لكن من خلال سنة محمد فقط يعرف المسلمون أن عليهم تأدية الصلاة خمس مرات في اليوم، ويعرفون كيفية الوضوء بطريقة معينة وبترتيب مُحدد، وكيف يؤدّون السجود بترتيب معين.

3- لأنه من المفهوم أن محمداً معصوم من ارتكاب خطأ أخلاقي، فإذا ذكر الحديث الصحيح بشكل مُحدد أمراً ما لم يتعرض له القرآن؛ فإنه يتأكد للمسلمين أنهم لو اتبعوا تعاليم ذلك الحديث فإنهم يسرون بذلك في طاعة الله.

4- عندما لا يُشير القرآن ولا السنة إلى أمر ما؛ فهنا يرى الباحثون أن عليهم أن يُعملوا عقولهم كي يستقرئوا العمل الحسن، مستندين إلى التعاليم الموجودة في القرآن والسنة جميعاً. ولأن هذه الفقرة تتضمن جوانب الحياة فقد ركّز الباحثون همّتهم ونقاشهم فيها، وطوّروا أنماطاً من الاجتهاد يمكن تطبيقها في هذا المجال. ومن غير المدهش أن الباحثين لم يتفقوا دائماً على أي طريقة شرعية في الاجتهاد (هذا إن وُجدت طريقة).

5- اعتمد الباحثون من أهل السنة مبدأ الإجماع لتقرير شرعية معتقد أو قرار. ومبدأ الإجماع موجود في الحديث؛ فقد نُقل أن محمداً قال إن أمته لن تُجمَع كلها على خطأ أبداً⁽¹⁾. وبطريقة عملية جعل العلماء من أنفسهم

(1) جاء في مسند الربيع (39) قول الرسول -صلى الله عليه وسلم-: «ما كان الله ليجمع أمتي على ضلال». وجاء في سنن الدارقطني قوله -عليه الصلاة والسلام-: «إن الله أجارني على أمتي من ثلاث: لا يجوعون، ولا يستجمعون على ضلال، ولا تُستباح بيضة المسلمين». والبيضة هي الترس، والمقصود بها القوة والسلاح أو الحِمَى والبلاد. (المترجم).

الأمة؛ لأنه عندما لا يوجد فقيه معروف بموقف معارض حول أمرٍ ما تُعدُّ المسألة منتهية بصورة عامة.

ويميل الباحثون الغربيون في العصر الحديث إلى التشكيك في صحّة الأحاديث، حتى تلك التي جُمعت في كتبٍ معترفٍ بها. وتُثار الشكوك دائماً حول تلك المنهجية سواء أكانت استُعملت فعلاً، أم أنها استُعملت لتشريع الممارسات والقرارات التي ضربت بجذورها في التراث العربي القبلي، أو لتشريع الممارسات المحلية في المدينة والكوفة والبصرة ودمشق وبغداد وغيرها. وفي كل حالة يتّضح أن المواقف المنهجية للشرعية تعكس حياة القرى والمدن في العالم الإسلامي في العصور الوسطى؛ لأن الفقهاء درسوا علوم الدين، وبحثوا في تفاصيل الشريعة في المراكز الحضرية استجابةً للمسائل التي ظهرت في البيئات الحضرية التي عاشوا فيها.

إضافةً إلى ذلك؛ هناك قضاة في المراكز الحضرية، وهناك طرائق أخرى لتعزيز قرارات القضاة. لكن تفاصيل الشريعة - التي كانت مُبهِمة في وقتها - احتلت مكانة غير أساسية بالنسبة إلى العُرف المحلي في الريف وبين المجموعات القبليّة الرعويّة. وفي هذه الظروف؛ كثيراً ما كان المرء عاجزاً عن القيام بعملٍ ضدّ الشريعة؛ لأنه لا يُوجد قاضٍ يسمعه، ولا يوجد شخص يجبره، ولو وُجد فقيه إسلامي هناك فسيكون واعظاً غير قوي وغير عالم بالتفاصيل الدقيقة للفقه الإسلامي.

وسواءً طُبِّقت هذه المنهجية التي وصفناها هنا فعلاً أم لم تُطبّق دائماً، أو لم تُطبّق على الإطلاق - وهو شأنٌ من الصعب تأكيده - فإنه يُفترض تطبيق المنهجية (أو أي منهجية أخرى مبنيةً ظاهرها على كتب الإسلام المُسلم بها). وعلى أي حال؛ فإن هذه الحقيقة تشير إلى الأهمية التي يعلّقها المسلمون على اتباع أوامر القرآن وتعاليم محمّد في حياتهم اليومية.

وباختصار؛ تمنحنا الشريعة بكل شؤونها صورةً للحياة والممارسات اليومية للعالم الإسلامي في العصور الوسطى؛ لأنها تتكوّن من مجموعة الواجبات والأوامر المفروضة على المؤمنين جميعاً، وهي التي تُغطّي كل جانب يمكن تخيُّله من جوانب حياتهم اليومية، وهي الطريق الصحيحة التي آمن المسلمون في العصور الوسطى (والمسلمون في العصر الحديث) بأنهم يجب أن يسيروا عليها تبعاً لمشيئة الله.

التصوّف الإسلامي (الصوفية):

يُدعى المتصوّفون المسلمون بالصوفيين؛ بسبب عاداتهم في ارتداء الصوف، واشتُقت الكلمة العربية للصوفية «التصوّف» من «الصوف» أيضاً. ويعود تطوّر التصوّف بجذوره - مثل تطوّر الشريعة - إلى البحث عن الفهم الصحيح للدين

الصحيح. وخوفاً من الوقوع في خطر التبسيط المفرط يمكن القول: إن رؤية الباحثين الدينيين والقضاة -من زاوية الشريعة- تُعرّف الإسلام على أنه «دين القانون» بناءً على دراسة دقيقة للقرآن والسنة، أما رؤية المتصوفة والزاهدين فتُعرّف الإسلام على أنه «دين القلب» بناءً على لقاء الفرد المباشر بالله ومعرفة. وبأسلوب آخر: تسعى رؤية الشريعة والصوفية إلى الإجابة عن مسألة تعريف المعرفة؛ معرفة الله بناءً على ما كشف عن نفسه من خلال رسله وأنبيائه، ومعرفة الله بناءً على تجربة المرء المباشرة: الصوفية.

ويبقى كتاب ج. سبنسر ترمينغهام (J. Spencer Trimingham) «الطرائق الصوفية في الإسلام» بعد نشره بثلاثين سنة «الدليل الأكثر فائدة وشمولية في طرائق التصوف في الإسلام»⁽¹⁾. ويقسم ترمينغهام تطوّر الصوفية إلى ثلاث حقبة واسعة⁽²⁾: الحقبة الأولى يدعوها ترمينغهام بالعصر الذهبي للتصوف أو «الزاوية»، وكانت الصوفية خلالها حركة أرسقراطية بصورة عقلية وعاطفية، تتميز بالعلاقة المنضبطة بين المرشد والمريد؛ إذ يُرشد المرشدون مريديهم بناءً على طلب شخصي أن يتعرفوا إلى الله مباشرة. وقد عاش الصوفيون الأوائل حياة متنقلة، لكننا بدأنا نرى في القرن العاشر تأسيس مراكز غير رسمية (زوايا) حيث يستأنف المرشدون والمريدون وحدتهم الصوفية مع الله.

وأتصفت التعاليم والممارسات الصوفية في الحقبة الثانية (خلال الأعوام 1100-1400م) بطرائق للعبادة أكثر وضوحاً ومنهجية، ومن ثمّ قلّ التركيز على خضوع الفرد لله، بل في خضوعه لدور معين. وفي بداية «مرحلة الطريقة» هذه ألف الغزالي (توفي 1111م) أعظم ما أبدع وهو كتاب «إحياء علوم الدين»⁽³⁾. أما المرحلة الثالثة فهي خارج نطاق هذا الكتاب الزمني، لكن من الجدير ملاحظة أن الصوفية أصبحت في القرن الخامس عشر حركة أكثر تنظيماً وشيوعاً. ومهما اختلفت المدة أو الطريقة فقد بقي هدف الصوفية هو نفسه كما كان؛ وهو أن يعرفوا نشوة القرب المباشر من الله ومعرفة.

(1) «جون أو. فول» (John O. Voll) في مقدمته للنسخة الجديدة من: ج. سبنسر ترمينغهام (J. Spencer Trimingham)، الطرائق الصوفية في الإسلام (The Sufi Orders in Islam)، (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1998م)، ص 15.

(2) ترمينغهام، الطرائق الصوفية في الإسلام، ص 103.

(3) نشر مجمع النصوص الإسلامية مقاطع مترجمة إلى الإنجليزية من «إحياء علوم الدين» للغزالي، انظر: قسم: «المذهب الصوفي» في: «اقتراحات لقراءات أخرى»، ص ص 287-341 من هذا الكتاب.

وتُوجد كلمات عربية منفصلة للدلالة على أنواع المعرفة التي تهتمُّ هنا؛ فمثلاً: تُعرَف المعرفة الإدراكية أو العقلية لدى الباحثين في الدين من ناحية الشريعة بـ«العلم»، وتُعرَف المعرفة العاطفية أو القلبية لدى المتصوّفين بـ«المعرفة» أو «المعرفة الروحانية»؛ لذلك يُدعى الشخصُ العالمُ بالله بناءً على دراسة الوحي والنصوص الدينية (القرآن، والسنة، والفقه.. وغيرها) بـ«العالم» (وجمعها علماء)، ويُدعى الشخصُ الذي اختبر العلاقة المباشرة مع الله ولديه معرفة بالله بـ«العارف»⁽¹⁾. وبالتأكيد سيكون من الخطأ أن نتخيّل أن رؤى الإسلام من زاوية الشريعة والصوفية متعارضة، بل يجب أن ننظر إليهما على أنهما أسلوبان في الاهتمام بأمر دون آخر، أو ميلان مُتَوَعَّان على مدى التجربة الدينية والممارسات الدينية في العالم الإسلامي في العصور الوسطى.

ومع ذلك فإن وجود هذين الوجهين من التطرّف ليس مدهشاً. ويرفض بعض الباحثين الدينيين (الفقهاء) ميل الصوفية إلى النشوة، ويعتدونها ابتعاداً عن الإيمان الحقيقي الذي تعرفه أوامر الشريعة ونواهيها. ويرى بعض الصوفيين سبب ذلك أن الشريعة تُقيّد معرفتهم الوجودية العليا بالله، وقد تمنعها. ومن أشهر أولئك «الحلاج» (857-922م) الذي أصبح رمزاً من رموز الصوفية. وهو في الأصل من «طوس» في إيران، انتقل إلى البصرة في بداية عشرينيات حياته، وهناك في البصرة وبغداد ترك بصمة واضحة بوصفه واعظاً وزاهداً. وقد أشعل تصريحه عن حبه المُتَقَدِّ، وأدعاؤه الوحدة الصوفية مع الله؛ مشاعرَ العائنة وغيظَ رجال الدين. وقد اشتهرَ بجملة موجزة قالها يوماً في بغداد للصوفي الكبير «الجُنَيْد»⁽²⁾ (توفي عام 910م) إذ «يُروى أن الحلاج قابل الجنيد ذات يوم، وقال له: «أنا الحق»، فردّ عليه الجنيد قائلاً: «كلاً، إنه بواسطة الحق خُلِقْتَ، أيّة خشية سوف تُفسدها»⁽³⁾. وبإدعائه أن أحد أسماء الله «الحق» (أي الحقيقة أو الحقيقة المطلقة) اسمٌ له كان يدّعي أنه الله؛ أي أنه لا يملك «أنا» أخرى غير الله. وقد رأى معارضوه أن ادّعاءاته كافرة، وفي أحسن الأحوال نظروا إليه على أنه دَجّال وضيع.

(1) نشرت على مدى سنوات عشرات من الكتابات الأولى بالإنجليزية حول الصوفية وتنوعاتها، انظر قسم: «المذهب الصوفي» في فصل: «اقتراحات لقراءات أخرى»، ص 287-341 من هذا الكتاب.

(2) أبو القاسم الجنيد بن محمد الجنيد (توفي عام 910م): صوفي من بغداد، بلغ منزلة رفيعة بين المتصوفة، حتى لُقّب بشيخ المشايخ. يمتاز التصوف عنده بأنه عمل بالقرآن واتباع لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو صحو وذكر، وليس بشطّح أو سُكْر. (المترجم).

(3) «لويس ماسينيون» (Louis Massignon)، عاطفة الحلاج: متصوف الإسلام وشهيد (The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam)، 4 مجلدات، (برينستون: مطبعة جامعة برينستون، 1982م)، 1: 127.

واعتُقل الحلاج في عام (913م)، وبقي في سجن بغداد تسع سنوات حيث وعظ رفاقه السجناء، ويُقال إنه شفى المرضى، وقام بعجائب أخرى. وفي النهاية لم يتمكن أنصار الحلاج في البيت العباسي من حمايته، ونُفذ فيه حكم الصلب في مارس عام (922م) بتهمة الكفر. ويصف «لويس ماسينيون»⁽¹⁾ (Louis Massignon) -كاتب سيرة الحلاج في العصر الحديث- لحظة تنفيذ الحكم أمام حشد كبير بالقرب من بوابة خراسان في بغداد قائلاً:

ضُربَ الحلاجُ والتاجُ على رأسه، ولم يُقتل تماماً. عُرِّي وهو ما زال حياً على الخشبة (الصليب)، في حين أضرم المتظاهرون النار في المحال. سأله الأصدقاء والأعداء وهو معلق على الخشبة، وتروي الآثار بعض إجاباته. لم تصل مذكرة الخليفة بقطع رأسه حتى حلول الليل، وفي الحقيقة تم تأجيل إعدامه النهائي حتى اليوم التالي، وانتشرت في الليل أقاويل عن عجائب وأحداث غير طبيعية. وفي الصباح صرخ أولئك الذين وقَّعوا على لعنته: هذا لأجل الإسلام، دعوا دمه يُراق على رؤوسنا. وسقط رأس الحلاج، ورُشَّ جسده بالزيت وأُحرق، ورُمي الرماد في نهر دجلة من قمة مئذنة (27 مارس عام 922م). ويذكر الشهود الكلمات الأخيرة للرجل المعذب: «كل ما يهم الصوفي هو أن يقبله الله الذي لا مثيل له، ويخلصه من عزلته»⁽²⁾.

وأنهى تنفيذ الحكم بالحلاج مبالغة الصوفيين، لكن حياته وتعاليمه استمرت في إلهام أجيال من الصوفيين. ويرى الجُنَيْد وكثير من أوائل المتصوفين و«الكلاباذي»⁽³⁾ (توفي 995م) في أواخر القرن العاشر -بناءً على تعاليم الحلاج- أن الصوفية تتفق مع تعاليم الدين الحنيف الصارمة، وليست بالهرطقة. ويرى مترجم «الكلاباذي» «أ. ج. آربري»⁽⁴⁾ (A.J. Arberry) أن كتاب «الكلاباذي» «التعرف

(1) لويس ماسينيون (1882-1962م): مستشرق فرنسي اهتم بالدراسات العربية والإسلامية، خصوصاً التصوف، عمل بالتدريس في الجامعة المصرية، وفي السوربون، وزار بلاداً عربية وإسلامية كثيرة. اشتهر باهتمامه بالحلاج وجمع أخباره، وكتبه «محنة الشهيد الصوفي للإسلام» عام 1922م. (المترجم).

(2) لويس ماسينيون، «الحلاج»، في: موسوعة الإسلام، نسخة جديدة، 12 مجلداً، (ليدن: بريل، 1954-2004م)، 3: 99-104.

(3) أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي البخاري (توفي سنة 380هـ): فارسي الأصل من أهل بخارى، وهو من حفاظ الحديث، وفقه حنفي، وصوفي، وإمام أصولي، يُلقَّب بتاج الإسلام، له «بحر الفوائد»، ويُعرف بـ«معاني الأخبار»، جمع فيه 592 حديثاً. (المترجم).

(4) آرثر جون آربري (Arthur John Arberry) (1905-1969م): مستشرق إنجليزي، عُيِّن عام 1932م رئيساً لقسم الدراسات القديمة (اليونانية واللاتينية) في كلية الآداب بالجامعة المصرية (جامعة القاهرة اليوم). زار فلسطين ولبنان وسورية ليجمع مواد لبحوثه. ترجم إلى الإنجليزية مسرحية «مجنون ليلي» للشاعر أحمد شوقي، ونشر تحقيقاً لكتاب «التعرف لمذهب أهل التصوف» للكلاباذي (القاهرة: 1934م)، ثم ترجمه إلى الإنجليزية (كمبردج: 1935م)، وعُيِّن أستاذاً في جامعة كامبردج عام 1947م، وفي عام 1956م أصدر ترجمته المفسرة للقرآن الكريم. (المترجم).

لمذهب أهل التصوف» قد أثار «الطريق التي سبَّعها المتصوِّف الكبير الغزالي (توفي 1111م)، الذي توصَّل إلى التوفيق بين الدراسة الدينية والتصوُّف في كتابه «إحياء علوم الدين»⁽¹⁾. لذلك من الخطأ أن نرى أن الصوفيين كانوا ضد المنهج العقلي أو متناقضين كما يرى بعض نقادهم، بل إن موقف الصوفي من الفكر «موقف يُعدُّ الفكر أداة للخدمة، وليس وسيلةً للتقرب من السلطان»⁽²⁾؛ أي إذا كان العقل كافياً لمعرفة ماهية البشر بوصفهم خادمين لله، ويعيشون في استسلام لله (الشريعة)، فإن العقل لا يكفي لأن يكون دليلاً لمعرفة صوفية ووجودية بالله.

ويرى «الكلاباذي» في فصل من كتابه بعنوان: «قولهم في معرفة الله تعالى» أنه «لا يعرف أحد الله إلا من يملك الفكر؛ لأن الفكر أداة يمكن من خلالها أن يعرف المرء ما يريد أن يعرف، ومع ذلك لا يمكن أن يعرف الله بنفسه»⁽³⁾. ويوضح «الكلاباذي» -وفي الفصل نفسه - ضعف دور العقل ببيتَي الحلاج⁽⁴⁾:

مَنْ رَامَهُ بِالْعَقْلِ مُسْتَرْشِداً سَرَّحَهُ فِي خَيْرَةٍ يَلْهُو
وَشَابَّ بِالتَّلْبِيسِ أَسْرَارُهُ يَقُولُ مِنْ خَيْرَتِهِ: هَلْ هُوَ؟

ويحتكم إلى الحلاج ثانية عندما يرى أن البشر يمكن أن يعرفوا الله: «خَلَقَنَا الله لنعرف ذاته من خلال ذاته، وأرشدنا إلى معرفة ذاته من خلال ذاته. لذلك؛ ينبع برهان المعرفة الروحية من المعرفة الروحية عبر المعرفة الروحية، بعد أن يكون المرء قد امتلك المعرفة الروحية التي علَّمه إياها الله الذي هو مادة هذه المعرفة الروحية»⁽⁵⁾. بالطبع ما لم يكن للمرء ميول صوفية ستبدو مثل هذه الجمل غامضة يصعب فهمها، أو ربما غير ذات معنى. إضافة إلى أن هذه الجمل - كما يشهد مصير الحلاج - غامضة وطبعة بالنسبة إلى أذواق كثير من الباحثين في الدين والشريعة.

(1) أ. ج. آربري (A.J. Arberry)، ترجمة: التعرُّف لمذهب أهل التصوف (Doctrine of the Sufis) (نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1935م، ص14. وانظر أيضاً: إيمان الغزالي وتطبيقه (The Faith and the Practice of al-Ghazali)، ترجمة: و. مونتجوميري (W. Montgomery)، (لندن: جورج ألن وأثنون 1953م) فهو يتضمن تقريراً عن رحلة الغزالي الروحية والعقلية إلى الصوفية المنقذة من الضلال، صص19-85.

(2) آربري، ترجمة: التعرُّف لمذهب أهل التصوف، ص51.

(3) المرجع السابق، صص54-55. يستخدم «آربري» خلال ترجمته الكلمة اليونانية «المعرفة الروحية» (gno-sis) ليشير إلى معرفة الصوفية.

(4) المرجع السابق، ص52.

(5) المرجع السابق، ص54.

الفصل الثاني

جزيرة العرب

رأينا أنه من المناسب أن نبدأ بالحديث عن الحياة اليومية للعالم الإسلامي في العصور الوسطى في شبه الجزيرة العربية؛ لأن

دراستنا هذه تدور حول جزيرة العرب. فقد نشأ الإسلام في مكة، ذلك المزار الواقع بين الجبال وسط تضاريس جغرافية صعبة، وفي المدينة؛ تلك الواحة الزراعية ذات الأرض السهلة، المنبسطة إلى حد ما. إن لغة الجزيرة العربية وثقافتها وقيمها أعلنت في حقبة ما قبل الإسلام عن الإسلام في بدايته، واستمرت في عمل ذلك مدة طويلة بعد تأسيس الإمبراطورية الإسلامية مترامية الأطراف. وعلى الرغم من أن الإشارة ستكون غالباً إلى المناطق التي تقع خارج نطاق منطقة الحجاز؛ إلا أن منطقة الحجاز في القرن السابع ستكون هي المحور الرئيس لفصلنا هذا. وفيه نعرض لكل من: الجغرافية، والبيئة، والتجارة في الإقليم؛ إضافة إلى النظام الاجتماعي القائم على وشائج القرابة المشتركة بين البدو وقاطني الواحات على حد سواء، وهذا مُسلّم به في القرآن⁽¹⁾. وعلى الرغم من أن هذا الإقليم كان مهد ظهور الإسلام، إلا أنه سرعان ما أصبح مُهمّشاً بالنسبة إلى المراكز السياسية والفكرية والاقتصادية في الإمبراطورية الإسلامية، بل في كل ما يُمثّل تطوّر الحضارة الإسلامية الناشئة.

ولكن هناك أولاً بعض التعليقات حول مصادر هذا الفصل نوّد الإشارة إليها في ما يأتي:

المصادر:

قسّم المؤرخون المسيحيون في السابق التاريخ البشري إلى حقيبتين منفصلتين يفصلهما عيد الفصح، بوصفه نقطة تحوّل مُهمّة وحدثاً عالمياً فاصلاً بين الحقيبتين. ووفقاً للعقيدة المسيحية فإن موت يسوع المسيح ودفنه وإعادة بعثه خصوصاً هو ما يُعطي معنى للأفكار الأساسية للعقيدة المسيحية، وقد أجمل بولس⁽²⁾ هذا الموقف العقائدي بإيجاز شديد في هذه العبارة: «إن لم يكن المسيح قد قام فباطل إيمانكم أنتم بعد في

(1) كان يُفترض بالمؤلف - منهجياً - أن يشير إلى الآيات التي تدل على الأمور التي يرى أنها من المسلّمات في القرآن الكريم. (المترجم).

(2) بولس (ويُسمّى بولس الرسول): وُلد في مدينة طرسوس في تركيا بين السنة الخامسة والعاشرة للميلاد تقريباً. تربّى في أسرة يهودية لكنه تركها. يُعدُّ أحد قادة الجيل المسيحي الأول، وهناك من يرى أنه أهم شخصية مسيحية بعد المسيح عيسى عليه السلام. بَشَّرَ بالمسيحية في أوروبا وآسيا الصغرى. وبعد أن زار أورشليم اعتُقل وأُرسل إلى روما وهناك قُطع رأسه. له مجموعة رسائل دينية موجّهة إلى أهالي عدد من المَواطن مثل: روما، كورنثوس، غلاطية، فيلبي، تسالونيكي... وغيرها. (المترجم).

خطاياكم» (الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس: الإصحاح الثالث عشر 15: 17) ⁽¹⁾. ومن ناحية أخرى؛ قسّم المؤرخون المسلمون التاريخ البشري إلى حقبتين منفصلتين أيضاً. ولأن العقيدة الإسلامية لا تؤمن بتفسير المسيحية في ما يخص صلب المسيح وإعادة بعثه، فإن قصة عيد الفصح لا يمكن أن تكون بمنزلة الحد الفاصل. فالتاريخ عند المسلمين منقسم إلى شطرين أساسيين: ما كان قبل نزول الملك جبريل بالوحي الأول من الله وتلقّي محمد له، وما كان بعد ذلك. وفي العموم؛ فإنه يُشار إلى الحقبة الأولى بالجاهلية (عصر الجهل، خصوصاً الجهل الأخلاقي) ⁽²⁾، وهي الحقبة التي كانت سائدة قبل معرفة الوحي الصادق من الله في القرآن من خلال رسوله محمد. وهذا المفهوم القرآني للجاهلية والإسلام تجمع تلقائياً في القرآن: ﴿فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً﴾ (سورة الفتح، الآية 26) ⁽³⁾.

وعلى الرغم من أن حقبة الجاهلية تمثل ذروة التمرد والعصيان لله - نقيض الطاعة الحقيقية (الإسلام لله) - إلا أن المصطلح في حد ذاته يمكن استخدامه للدلالة على ما هو أكثر من مجرد حقبة ما قبل الإسلام في الجزيرة العربية. يقول بعض المفكرين المسلمين المعاصرين: إن الأنظمة الحاكمة في العالم الإسلامي المعاصر هي في الواقع أنظمة جاهلية؛ فهي ليست مجرد أنظمة إسلامية فاسدة بحاجة إلى إصلاح فحسب، لكنها أنظمة جاهلية ينبغي أن تُباد ⁽⁴⁾. وعلى الرغم من بلاغة التقسيم بين الجاهلية والإسلام إلا أن عدداً قليلاً من العلماء المسلمين الأوائل ألقوا كل ما يخص تلك الحقبة في سلة الأيديولوجيات الكافرة. ولعل أبرز ما تم الحفاظ عليه ودراسته بعناية هو اللغة العربية في حد ذاتها؛ فقد أمضى علماء النحو الأوائل - وخصوصاً المعجميين - كثيراً من الوقت على قدر استطاعتهم في تجميع أكبر قدر ممكن من المعلومات الصحيحة عن اللغة العربية وتعقيدها، وعن العبارة

(1) كل الاستشهادات المقدسة هي من الكتاب المقدس: الطبعة الدولية الجديدة (جراندر رابند: ناشرو إنجيل زونديرهان، 1978م). وقد استُخدم بناءً على تصريح.

(2) يرى كثيرون أن الجاهلية مشتقة من الجهل بمعنى الاعتداء، ومنه قول الشاعر عمرو بن كلثوم:

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا (الترجم).

(3) كل الإشارات القرآنية مأخوذة من داود، ترجمة القرآن، الطبعة الخامسة المنقحة (نيويورك: كتب بنجوين، 1995م). وقد استخدمت هذه الاقتباسات هنا بناءً على موافقته.

(4) تلك كتابة كثير من الدعاة المعاصرين عن هذه الرؤية للإسلام. انظر على وجه الخصوص: ريتشارد ميتشل، مجتمع الإخوان المسلمين (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1969م)، إيمانويل سيفان، الإسلام المتطرف، نظرية العصور الوسطى والسياسات المعاصرة (نيو هيفن، كونيتيكت: مطبعة جامعة ييل، عام 1985م)؛ وليم شيبارد، سيد قطب والنشاط الإسلامي: تحليل نقدي وترجمة للعدل الاجتماعي في الإسلام (ليدن: بريل، عام 1996م)؛ سيد هالي رضا ناصر، المودودي والإحياء الإسلامي (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1969م)؛ جيل كيبل، الجهاد: طريق السياسة الإسلامية (كمبردج: مطبعة جامعة هارفرد، 2002م).

وتحوُّلاتها، وعن الكلمات الغامضة والمعاني المزدوجة. كل ذلك من أجل معرفة دقيقة للغة كانت ضرورية جداً لفهم سليم للقرآن وتعاليم محمد. وقد أسهمت جهود العلماء المسلمين في الدراسة العلمية للغة العربية أثناء القرون الإسلامية الأولى في الحفاظ على مجموعة واسعة من المصادر الأدبية التي قدّمت لنا صورة واضحة تلقي الضوء على قيم الحياة اليومية في الجزيرة العربية خلال القرن السابع.

إن أحد أهم المصادر التي يُعتمد عليها أثناء هذه الفترة الانتقالية هو الفن الأدبي الأساسي للجاهلية؛ وهو الشعر أو القصيدة. ففي حين قدّرت القصيدة لجمالها بوصفها مثلاً وخلاصة للشعر العربي، إلا أنها قدّرت أيضاً لأنها - بعيداً من القرآن في حد ذاته - كانت تمثل اللغة العربية في أنقى صورها. وبعيداً من صفات الشعر الأدبية؛ فقد قدّم هذا الشعر للمؤرخ المعاصر نافذة (لكنها قاتمة) يُطل منها على قيم المجتمع العربي القبلي وعاداته، وخصوصاً الدور بالغ الأهمية الذي تؤديه القرابة في مختلف جوانب هذا المجتمع. وإضافة إلى الشعر فإننا سنلفت الانتباه إلى القرآن وأدب السيرة الشاملة لحياة محمد (السيرة النبوية)، إضافة إلى تسجيل الأحداث التاريخية من أجل فهم المجتمع القبلي العربي.

ولأن الأدلة الوثائقية المعاصرة للعقود الأولى من التاريخ الإسلامي - خصوصاً في شبه الجزيرة العربية - كانت قليلة جداً؛ فليس أمامنا خيار آخر سوى الاعتماد على المصادر الأدبية في ذلك التاريخ. فقد حافظت هذه المصادر على مواد من عصر الجاهلية لأكثر من 150 عاماً بعد وقوعها، إضافة إلى العقود الأولى من التاريخ الإسلامي، سواء أكانت هذه المصادر توفر لنا أدلة موثوقة ومحددة لما حدث بالفعل في كل ما يدعى فيها أم لا. جدير بالذكر أن إضفاء الثقة على هذه المصادر أو نفيها هي نقطة خلاف محتدمة بين المؤرخين المعاصرين، ولسنا في حاجة إلى الإسهاب والاستفاضة فيها هنا. لكن كثيراً من الأحداث الواردة في هذه المصادر ناقشتها - بكثير من العاطفة - الفصائل المتنافسة في وقت مبكر من التاريخ الإسلامي، ولا سيما تلك الأحداث التي لها آثار مباشرة في هذه القضايا الحاسمة؛ مثل: العقيدة، وممارسة الشعائر، والقانون، ودور النساء ووضعهن، والأهلية السياسية. ولأن هدفنا هو نقل نبض الحياة العربية؛ فإن بإمكاننا أن ننحّي جانباً مسألة حل هذه القضايا وغيرها من القضايا الشائكة، التي لا تزال - إلى حد ما - دون حل لدى المسلمين أنفسهم حتى الآن. ولأن هذه الموضوعات كانت تشهد تنازعا حاداً (يصل في بعض الأحيان إلى حد الصراع المفتوح) فإننا سنعيد النظر فيها في الفصول الآتية؛ لأن قيم المجتمعات الأولى وتوقعاتها تدلنا بشكل ظاهري على قيم العالم الإسلامي وممارساته في العصور الوسطى.

الجغرافية والبيئة:

على الرغم من أن جزيرة العرب (أو الجزيرة العربية) سُميت بذلك بعد أن سكنها العرب؛ وهم البدو الذين عاشوا هناك في الصحراء الممتدة شمالاً إلى سورية والعراق (بل إلى سيناء ومصر شرق النيل)؛ إلا أن الأغلبية العظمى من سكان هذا الإقليم - حتى أبناء العصور الوسطى - عاشوا نوعاً من أسلوب الحياة الاستيطانية⁽¹⁾. فقد عاش هؤلاء المستوطنون في بيئات منفصلة، ودعموا أنفسهم بمختلف الطرائق التي تعتمد إلى حد كبير على توافر المياه. وقد كانت اليمن (فيليكس العربية أو «الجزيرة العربية السعيدة») استثنائية في كل شيء تقريباً. فعلى النقيض من البدو الذين عاشوا في الخيام، أو قاطني مستوطنات الواحات في الحجاز الذين عاشوا في مساكن نستطيع أن نطلق عليها أكواخاً لبنية بسيطة؛ فإن عدداً من اليمنيين عاشوا في قرى وبلدات مزدانة بالمباني المتعددة. وإضافة إلى ذلك قام اليمنيون ببناء السدود على

الحرّة: جبل سيس في جنوب
شرق سورية. المصدر: Felix
Ng

(1) انظر من ص 37-42 من هذا الكتاب.



الوديان من أجل تخزين الأمطار السنوية الموسمية. وفوق الأراضي المرتفعة التي يصل ارتفاعها إلى عشرة آلاف قدم بنوا مصاطب ممتدة للهدف نفسه، وبمجرد سقوط الأمطار على هذه المصاطب فإن الماء يتخللها حتى يصل إلى عمق التربة مع المغذيات المترسبة التي تأتي معه من مصطبة إلى أخرى. وقد أدى هذا النوع من تخزين المياه إلى حدوث وفرة في زراعة القمح، إضافة إلى الفواكه، والخضراوات، والتمور، والعنب الذي كان من المستحيل زراعته في أي مكان آخر في الجزيرة العربية. وإضافة إلى الثروة الزراعية؛ استفادت الممالك القديمة في اليمن من تجارة الأحجار الكريمة والمعادن المنقّبة عنها هناك، كما استفادت من «الراتنج» الصمغية المعطرة المحصودة محلياً؛ مثل اللبان، وشجرة المر التي كانت مرغوبة في الشرق الأدنى القديم.

وأحدى هذه الممالك كانت للسبئيين، وكان أول ذكر لها في القصة المذكورة في القرآن، التي دارت حول زيارة ملكة سبأ للملك سليمان عام (955 - 935 قبل الميلاد). وفي أثناء تلك الزيارة «قدّمت للملك 120 رطلاً من الذهب، وكمّيات كبيرة من الطيب والأحجار الكريمة. ولم يأت قطُّ طيّبٍ مثل هذا الطيب الذي قدّمته ملكة سبأ للملك سليمان» (سفر الملوك الأول 10:10).

وتهطل الأمطار السنوية الموسمية على باقي الإقليم (بكمية لا تزيد على ثماني بوصات إلى عشر، وفي معظم المناطق أقل من أربع بوصات). وكان ذلك -بكل بساطة- يقترب من حدّ الكفاف في أيّ مكان لمواصلة الزراعة مترامية الأطراف في الجنوب وتغذيتها؛ لأن زراعة النخيل والتمور في معظم بقية الإقليم تعتمد على الينابيع الطبيعية أو الآبار التي كانت تُحفر للاستفادة من المياه الجوفية. وقد استفاد شرق الجزيرة العربية على طول ساحل الخليج العربي بصورة واسعة من المياه الجوفية الممتدة. وقد نشأت عليها مملكة دلمون القديمة، التي شكّلت حالة أسطورية في الأدب القديم لحضارة ما بين النهرين بوصفها مثلاً لأصل العالم، إضافة إلى كونها المكان الذي عاش فيه الآلهة المتقاعدون حياة الخلود بعد الفيضان؛ مثل: زيسودرا/ أتناشتم، والذي عاش فيه نوح في بلاد ما بين النهرين⁽¹⁾.

(1) مناقشتي حول الجغرافية والبيئة والإبل والتجارة في الجزيرة العربية تعتمد -بشكل كبير- على: ريتشارد بولت، الجمل والعجلات (كمبردج: مطبعة جامعة هارفرد، 1975م)؛ فرد دونير، الفتوحات الإسلامية الأولى (برنستون: مطبعة جامعة برنستون، 1981م)؛ «دور البدو في الشرق الأدنى في العصور القديمة (400-800)، في: المعادلات والابتكار في العصور القديمة، إصدارات فرانك كلوفر وستيفان همفري (ماديسون: مطبعة جامعة ويسكنسون، 1989م)، ص 73-88؛ باتريشيا كرون، تجارة أهل مكة وظهور الإسلام (برنستون: مطبعة جامعة برنستون، 1987م)؛ روبرت هويلاند، الجزيرة العربية والعرب. من العصر البرونزي إلى مجيء الإسلام (نيويورك: راوتلج، 2001م).



منزل من طوب اللبن في
مارب القديمة في اليمن.
المصدر: روبرت ج. هويلاند.

وهناك مناطق من الحجاز - في شمال غرب الجزيرة العربية - تحتوي على مياه كافية لزراعة مجموعة كبيرة من المحاصيل، إضافة إلى ريّ بساتين النخيل مترامية الأطراف التي تحتوي على آلاف النخيل. إلا أن مستوطنات الواحات في جميع أنحاء الإقليم كانت قليلة جداً، ولا تكفي إلا لعدد محدود فقط من البشر.

وإذا كانت كل من المصادر العبرية والآشورية ومصادر بلاد ما بين النهرين والمصادر اليونانية واللاتينية تتحدث بشكل إيجابي عن ممالك اليمن القديمة في الجنوب ومملكة دلمون في الشرق؛ فإن نظرة هذه المصادر إلى باقي شعوب الإقليم تعكس المواقف السلبية للمستوطنين بشكل عام تجاه البدو. فعلى سبيل المثال: في حين يتحدث العهد القديم بحماسة عن ملكة سبأ وزيارتها للملك سليمان، فإنه يُصوّر قاطني شمال الجزيرة العربية وأساليبيهم البدوية في عصر جدعون (عام 1100 قبل الميلاد) بشيء من الاحتقار:

فكلما قامت إسرائيل [قبل الميلاد] بزراعة محاصيلها قام المديانيون والعماليق وغيرهم من شعوب الشرق بغزو دولة إسرائيل، حيث يعسكرون في الأرض، ويخربون المحاصيل على طول الطريق إلى غزة، ولا يتركون خلفهم شيئاً حياً لإسرائيل، سواء أكان غنماً أم ماشية أم حميراً. فهم يعسكرون بدوابهم ويخيامهم مثل أسراب الجراد، فمن المستحيل أن تُحصي أعداد الرجال وجمالهم؛ فهم يغزون الأرض ليدمروها. (القضاة 6: 3-5).

الإبل والتجارة:

على الرغم من أن الغالبية العظمى من سكان الجزيرة العربية لا يعيشون حياة البدو، إلا أن البدوي (العربي)⁽¹⁾ هو الذي منح الإقليم هذا الاسم؛ إنه البدوي ودأبته وخيمته التي تُزَيَّن عددًا من الصور الأمريكية عن الإقليم. ولأنَّ الجمل ذا السنام الواحد (أو الجمل العربي أحادي السنام) كان موجوداً في جميع أرجاء الجزيرة العربية وشمال إفريقية؛ فإننا نجد أنه من المناسب أن نبدأ دراستنا عن الحياة العربية ببعض الملاحظات المتعلقة بالجمل الأحادي السنام، وملاءمته لظروف الجزيرة العربية، إضافةً إلى مميزاته بوصفه وسيلة للنقل ومصدراً للحوم واللبن والثروة. وتجدر الإشارة إلى أن الجمل الثنائي السنام أكثر ملاءمة للأجواء الباردة في آسيا. كما أن هناك كثيراً من الخرافات حول الإبل؛ منها أنها تُخزّن المياه في سنامها، والحقيقة أنها تُخزّن الدهون في سنامها، من دون أن تُخزّن المياه فيه أو في أي مكان آخر.



(1) على الرغم من أن المؤلف أشار إلى (أن الغالبية العظمى من سكان الجزيرة العربية لا يعيشون حياة البدو) إلا أنه يصرُّ على وصف العرب بالبدواة. (المترجم).

وكما يوضح ريتشارد بولت (Richard Bulliet) في كتابه «الجمال والمجالات» فإن كل ما تفعله الإبل هو أنها تحتفظ بالمياه بشكل جيد وبطرائق مختلفة.

إن الكلى الفعالة هي التي تتيح حدوث تركيز عالٍ من الرواسب على شكل نفايات سائلة؛ ذلك أن الجفاف يؤثر في سوائل الجسم ما عدا الدم، وبذلك يمكن للجمال شرب كميات ضخمة من المياه تصل إلى 30 جالوناً في سقاية واحدة، ومن ثم يتوزع الماء المشروب - الذي يكون عادةً مساوياً لمستوى الكمية المفقودة بسبب الجفاف - على جميع أجزاء أنسجة الجسم في غضون ثمان وأربعين ساعة. لكن الأهم من ذلك هو ما يتعلق بحياة الإبل في ظل هذه الأجواء الحارة؛ فلديها القدرة على امتصاص الحرارة من خلال السملح لدرجة حرارة الدم بأن ترتفع - من دون آثار سلبية - إلى أكثر من مئة وست درجات فهرنهايت خلال اليوم الحار الواحد قبل بداية التعرق⁽¹⁾، وبهذه الطريقة يصل الماء المفقود في عملية التعرق إلى الحد الأدنى. وفي أثناء ليل الصحراء الباردة تنخفض درجة حرارة جسم الحيوان إلى مستواها الأساسي استعداداً لبداية ارتفاع جديد في اليوم التالي⁽²⁾.

ولعل حقيقة أن الجمال رُؤس للعيش في الجزيرة العربية منذ مدة طويلة قبل مجيء الإسلام هي حقيقة واضحة يمكن إدراكها من خلال الآيات التي تحدثت عن المديانيين وملكة سبأ التي ذكرت سابقاً. لقد فعل بدو الجزيرة العربية أكثر من دخولهم الأراضي المستوطنة في الشرق الأوسط مثل «أسراب الجراد»، فقد سعوا إلى إبادة مزارع الفلاحين، وقاموا بدور قائدي الإبل في القوافل. وقام بعض البدو بتربية الأغنام والمعز، ولكن لأن الأغنام والمعز تحتاج إلى مياه وأعلاف من أنواع أفضل من تلك التي تحتاج إليها الإبل؛ فقد اهتم البدو بضرورة أن تعيش الأغنام والمعز بالقرب من مستوطنات الواحات⁽³⁾. وفي الواقع كانت هناك بعض العشائر التي يمارس أفرادها مختلف أنماط الحياة في الوقت نفسه؛ فيعيش بعضهم في الواحات مزارعين أو تجاراً، وبعضهم يترك الأغنام والمعز إلى جوارهم، ويهتم بعضهم بمشروعات أخرى مثل تربية الإبل. وكان الهدف من تربية الإبل - مثلاً - هي الحال بالنسبة إلى الأغنام

(1) ملاحظة: 106° فهرنهايت تساوي 42° مئوية. (المترجم).

(2) ملحمة جلجامش (نيويورك: نورتون 2001م).

(3) مع ملاحظة أن هناك معلومات أخرى تخالف هذه المعلومة من كون الإبل أكثر الحيوانات حرصاً على اختيار النباتات والأشجار الجيدة ولا تأكل الروث أو السماد أو الفضلات، وتحظى باهتمام العرب وتقديرهم أكثر من بقية الحيوانات كالأغنام والأبقار. لمزيد من التفصيل انظر كلا من: أحمد عكاشة وعبدالرزاق جبر، تغذية الإبل (2004م)؛ فلاح العاني، «السلوك الرعوي عند الإبل»، ضمن: موسوعة الإبل (1997م). (المترجم).



وادي دوعان في حضرموت
في وقت الأمطار الصيفية.
المصدر: روبرت ج. هويلاند.

والمعز - أنها مصادر للّبن واللحوم والصوف. ولكنها في الوقت نفسه تُعدّ مؤشراً على الثروة والمكانة الاجتماعية. وفي الحقيقة؛ كان معظم أصحاب الإبل في الصحراء الشرقية وعلى طول ساحل مضيق باب المندب يُربون البهائم في المقام الأول مصدراً للّبن، وفي بعض الأحيان تُستخدم بكثرة وسيلة للنقل، أو لحمل الأثقال، ولكن ما يهمنا هنا هم بدو شمال الجزيرة العربية.

ومن أهم الجوانب المميّزة في عملية تربية الإبل في شمال الجزيرة العربية (خلال المدة بين عامي 500 قبل الميلاد و100 قبل الميلاد) تطوّر ما أطلق عليه العلماء -بنوع من الإبداع- «سرج الشمال العربي»، الذي أتاح لأصحاب الإبل استخدام البهائم بشكل أكثر فاعلية بهدف الركوب والنقل، بل في الأهداف العسكرية أيضاً. ويتكون هذا السرج من شكلين مقلوبين على هيئة حرف (V) يوضعان على وسادة في الأمام وأخرى خلف السنام، ويتّصل هذان الشكلان معاً عن طريق دعائم خشبية، وينتج من ذلك إطاراً على السنام، وفوق هذا الإطار تُوضع وسادة للراكب الذي يركب الجمل عن طريق القفص الصدري للإبل⁽¹⁾. وباستخدام بردعة السرج يكون الوزن محكوماً بكميات متساوية نسبياً على كل جانب من جوانب السرج.

وقد كانت الجزيرة العربية بسبب طبيعة موقعها بين منطقة البحر المتوسط وإفريقية وبلاد ما بين النهرين والهند - دون أدنى شك - بمنزلة صلة وصل في مجال التجارة بين هذه المناطق. وقد استفادت المستوطنات المدنية على طول الحدود

(1) المقصود بذلك هو قنط الجمل أو رحله. (المترجم).

الشمالية للصحراء - وهي ما يُسمَّى حالياً شمال العراق، وحمص التي تُسمَّى حالياً سورية⁽¹⁾ - إلى حدٍّ كبير من التجارة بسبب قربها من الجزيرة العربية، إضافةً إلى قربها من روما وإيران الساسانية⁽²⁾. وقد اختصَّهم الأدب القديم بمكانة وبمعاملة أفضل من البدو. وعلى الرغم من أن هذه المجتمعات يُشار إليها على أنها عرب من حيث المصدر، إلا أنها تخلَّت إلى حدٍّ كبير عن الممارسات البدوية التي وردت في السابق، بفضل الاستفادة من التجارة العالمية، إضافةً إلى التحالف السياسي مع القوى الرئيسية في المنطقة. فعلى سبيل المثال؛ بحلول القرن الأول الميلادي أقام الحمصيون عاصمةً لحمص واستقروا فيها، وقد اعترفت روما بالمائلة الحمصية القائدة، وعدَّتهم ملوكاً، ومنحتهم حق المواطنة.

وظهرت الأهمية العظمى للإبل بالنسبة إلى هذه المدن التجارية بشكل واضح حينما أُصدر في عام 137م قانون يفرض تعرفه باهظة على كل البضائع المحمَّلة على العربية ذات العجلات، ومن الواضح أنهم كانوا يسعون إلى حماية وضعهم الاقتصادي في تجارة قوافل الإبل ذات المسافات الطويلة في مدنهم من الوافدين من المناطق المستوطنة في سورية الذين كانوا يستخدمون العربية ذات العجلات⁽³⁾. وهناك مثال آخر لهذا التشريع صدر في أواخر العصور القديمة، لكن الأكثر أهمية بالنسبة إلينا هو أنه بين القرنين الميلاديين الثالث والرابع انتشرت الإبل في جميع أنحاء مناطق الشرق الأوسط وشمال إفريقيا.

ويتَّضح أن السبب الرئيسي في ذلك هو الفاعلية الكبيرة والجدوى الاقتصادية للإبل بوصفها وسيلةً للنقل؛ ليس فقط لأن الإبل تسير مسافات طويلة من دون ماء (تصل إلى شهر في فصل الشتاء)، ولكن لأنها تستطيع أيضاً تناول أي غذاء، وتستطيع الإبل - وهي بكامل حمولتها - أن تقطع مسافة 20 إلى 30 ميلاً في اليوم الواحد⁽⁴⁾، كما أنها لا تحتاج إلى طرق مُمهَّدة على الإطلاق، وتستطيع المرور

(1) حمص لا تُسمَّى حالياً سورية، بل هي محافظة منها. (المترجم).

(2) مع ملاحظة أنه لم تكن أي من تسميات الدول أو حدودها الحديثة واضحة المعالم بصورة دقيقة في الشرق الأوسط قبل القرن العشرين. (المترجم).

(3) بوليت، الجمل والعجلات، ص 31. دراسة بوليت هي واحد من أهم الأعمال حول دور الجمل عبر التاريخ البشري، وهي مصدر لمعظم مناقشتنا حول الجمل.

(4) هناك تقارير تشير إلى أن السَّماة غير المحمَّلين بالأحمال الثقيلة أو النساء والأطفال يمكنهم قطع مسافة كبيرة جداً في اليوم الواحد. ووفقاً لهيل: مثل هؤلاء الركاب يمكنهم اجتياز ما يقرب من 100 ميل في اليوم الواحد، و400 ميل في الأسبوع، و700 ميل كل أسبوعين. انظر: هيل، دور الجمل والحصان في الفتوحات العربية الأولى: الحرب، والتكنولوجيا والمجتمع في الشرق الأوسط، إصدارات باري وياب (لندن: مطبعة جامعة أكسفورد، 1975م)، ص 34.

عبر الأنهار الضحلة بسهولة، ولا تحتاج إلى ما يُشبه حدوة الفرس. وإضافةً إلى ذلك فإن معظم الإبل يستطيع حمل 600 رطل، ويستطيع قائد واحد أن يتحكم في عدد من الإبل بنفسه. ويمكنك هنا أن تُقارن ذلك بالحاجة إلى طرق ممهدة لتسيير عربات العجلات، وإهداره صُحّة الحيوان الذي يجرُّ العربَة وقُوّته، إلى جانب تكلفة العربَة نفسها، والحاجة الملحة إلى الماء والعلف للثيران أو الحمير أو البغال أو الخيول التي تجرُّ العربَة، إضافةً إلى أن كل عربَة تحتاج في الواقع إلى فرد واحد على الأقل لتسييرها؛ ولهذا يمكن للمرء أن يتوقع هذه الندرة التي تقترب من الانعدام التام للنقل بالعربات في القرون الوسطى في معظم مناطق العالم الإسلامي التي كان لها تأثير سياسي واجتماعي واقتصادي أساسي في الحياة اليومية، خصوصاً في ظل ما يتعلق بالتخطيط العمراني والسفر والتجارة والنقص العام في شبكة الطرق الممهدة (على الرغم من استمرار الحاجة الشديدة إلى بناء الجسور).

وبسبب ثروتها المائية والزراعية؛ فإن عدداً من المستوطنات في واحات الحجاز (ومنها المدينة) توافرت لديها القدرة على استيعاب السكان، ومنهم الحرفيون والتجار وعلماء الدين.. وغيرهم ممن لا يعملون بشكل مباشر في الإنتاج الزراعي. ومن ناحية أخرى فإن مكة لا تمتلك كمية المياه المتوافرة في المدينة ولا

نقوش من الحجر الجيري على تابوت في معسكر الإمبراطور الروماني دقلديانوس في تدمر، تظهر اثنين من قادة القوافل مع جمل. المصدر: متحف تدمر.



نوعيتها. إضافةً إلى ذلك، ووفقاً للتقاليد الإسلامية فإن مكة كانت قبل مجيء الإسلام مركز العبادة المحلي لسكانها، ولسكان الواحات المحيطة بها، بل لبعض بدو المنطقة. وكانت تُشارك أيضاً في بعض أنشطة التجارة المحلية، التي يبدو أنها كانت مُنصبةً في الأساس على تجارة الجلود. وبالتأكيد أصبحت مكة في الوقت المناسب مركزاً للعالم الإسلامي، والبقوة الجغرافية لوجهة جميع المسلمين لممارسة شعائر الصلاة. علاوةً على ذلك أصبح الحج إلى مكة وما يُحيط بها أمراً واجباً على كل مسلم ومسلمة يستطيع أداء رحلة الحج.

وعلى الرغم من وجود مجموعات لها دور رئيسي في القوافل التجارية الدولية واسعة النطاق في العصور القديمة؛ إلا أن تلك المجموعات أصبحت مع ظهور الإسلام في القرن السابع مجرد ذكرى. وفي الواقع؛ لم يكن معظم الشعوب العربية في العصور القديمة يُشارك في مثل هذه التجارة على الرغم من حاجتهم هم وأحفادهم في القرن السابع إلى المشاركة في التجارة المحلية. وقد ظهر جلياً أن مكة استمدت كثيراً من ثروتها من هذه التجارة المحلية، إضافةً إلى مكانتها الاجتماعية بوصفها مركزاً مقدساً. وقد لاحظنا أيضاً أن هذه التجارة المحلية كانت -بشكل واضح- مكان التقاء المستوطنين بالبدو؛ إذ كان البدو يأتون إلى المستوطنات من جميع أرجاء الجزيرة العربية للمتاجرة باللبن، والزبدة المصفأة، والصوف، وجلود دوابهم، من أجل شراء إنتاج الواحات، مثل: الحبوب، والتمر، والزيت، والملابس، والنبيد، والأسلحة، وأواني الطهي... وغيرها من المنتجات.

ومع أن مثل هذه المقايضة تحصل في أي وقت من السنة؛ إلا أن أسواق التجارة المربحة كانت تُعقد في الجزيرة العربية في أوقات معينة من السنة؛ لأن هذه الأسواق التجارية كانت مصيرية لإنعاش حالة جميع الأطراف المتاجرين. فقد كان أمن الشخص وممتلكاته أمراً ضرورياً، أما أمن بعض الأسواق التجارية فكانت مكفولة بقدسية المكان الذي تُعقد فيه الأسواق، وبعضها الآخر كان يُحمى من خلال قوة القبيلة التي تُشرف على السوق ووضعها الاجتماعي. وثمة أسواق أخرى مثل سوق عكاظ في الحجاز كانت مكة تُشارك فيه كل ربيع، وكان يُعقد في أحد الأشهر الحرم. والجدير بالذكر أن الأسواق التي تُعقد في أحد الأشهر الحرم تحظى بشعبية خاصة؛ لأن الأمن متوافر أثناء انعقادها في السفر إليها والعودة منها، لكنها كانت ترقى أيضاً إلى درجة أشبه بالمهرجان بين المشاركين من كل حذب وصوب. وأحد أشهر الأحداث في هذه الأسواق هو المنافسات الشعرية بين الشعراء الرواد في كل قبيلة، ولم يكن الشاعر الأفضل يحظى بمكافأة مالية، ولكن قبيلته بأكملها كانت تستفيد من الوضع الاجتماعي لبراعته الشعرية.

وبجانب هذه المزايا الاقتصادية والمكافآت الشعرية⁽¹⁾؛ كانت هناك استفادة -تبدو يسيرة لكنها في غاية الأهمية- للأسواق التجارية الموسمية؛ إضافةً إلى وجود تجارة على نطاق محدود بين البدو وساكني الواحات؛ فإن قطعان المواشي الخاصة بالبدو وأغنامهم تتغذى على الأعلاف المتبقية في مزارع الفلاحين بعد الحصاد، كما أن روثها يُخَصَّب المزارع ويجهَّزها للدورة الزراعية المقبلة. ولم تكن العلاقات بين البدو والمستوطنين دائماً ودّية، أو حتى علاقة لتبادل المنفعة؛ فكثيراً ما كان البدو يقومون بهجمات عدوانية ضد المستوطنات الزراعية، ويتركون الحيوانات تلتهم بكل بساطة محاصيل المستوطنين قبل أن يُحْكِمُوا قبضتهم على باقي الغنائم أيّاً كانت: ذهباً، أو فضة، أو مجوهرات، أو ثروة حيوانية، أو غيرها.

وعلى الرغم من أن المصادر العربية تُشير إلى أن مكة استمدّت ثروتها من حركة التجارة الصغيرة ذات النطاق المحدود؛ إلا أن علماء الغرب يقولون منذ مدة طويلة: إن مكة استمدّت ثروتها من التجارة الدولية واسعة النطاق بالسلع الكمالية والطيب⁽²⁾. ولكن المعرفة الغربية الأكثر حداثة تُشير إلى أن هذا يبدو تسليطاً للضوء على الممارسات التجارية العربية القديمة في القرن السابع أكثر من كونها توضيحاً دقيقاً للتجارة في مكة في القرن السابع. ولأنّ مكة لم يكن لها ميناء على البحر الأحمر فإنه لم تكن لديها القدرة على الاستفادة من التجارة البحرية في جميع أنحاء شبه الجزيرة العربية، سواء إلى الغرب مع شرق إفريقيا بطول الساحل الجنوبي لشبه الجزيرة إلى عمان، أم إلى إيران وبلاد الشرق الأقصى. وإضافةً إلى ذلك يبدو أن مكة لم يكن لديها أي طريق رئيسي للقوافل بين اليمن (على بُعد نحو 600 ميل باتجاه الجنوب) وسورية (على بُعد نحو 600 ميل باتجاه الشمال).

وهنا يتبادر سؤال هو: كيف استمدّت مكة ثروتها؟ بحسب رأي باتريسيا كرون -التي كتبت باستفاضة حول هذا الموضوع- فإن مثل هذه المعلومات التي بحوزتنا تُظهر -بلا شك- أن واردات أهل مكة هي السلع الضرورية والكماليات الصغيرة التي يشتريها أهل الجزيرة العربية في العادة من حدود الهلال الخصيب، أو من أي مكان آخر. وباختصار: صُوِّر أهل مكة على أن لديهم منتَجَات بدويّة يتبادلونها مع هؤلاء المستوطنين الزراعيين؛ فتجارة مكة كانت تلك التجارة التي تنشأ نتيجة احتياجات العرب، وليس نتيجة الرغبة التجارية للإمبراطوريات المحيطة بهم، وكانت التجارة في الجزيرة العربية قد تخطت الحدود الإقليمية لمكة.

وفي الوقت الذي كانت للجمل فيه أهمية كبرى لنجاح تجارة القوافل،

(1) يبدو أنه يقصد المكافآت المعنوية؛ لأنه سبق أن أشار إلى أن الشاعر الأفضل لم يكن يحظى بمكافأة مالية. (المترجم).

(2) كرون، تجارة أهل مكة وظهور الإسلام، ص 150-151.

ولاسيما في الجزيرة العربية؛ نجد أن الخيل قد حظيت بمزيد من العناية، وكانت هاجساً للعربي أينما ذهب، وقد تقنّى بها الفرسان في أشعارهم.

ففي الجاهلية اهتم العرب بالجمال بسبب اتساع تجارتهم، واستعمالها في حلّهم وترحالهم. وكان للخيل المقام الأول في حياة العربي أثناء الحرب، وتأتي الجمال في المرتبة الثانية لأنها -ببساطة- لا تتناسب مع مسؤولية سلاح الفرسان في المعركة.

وفي الحجاز، في القرن السابع؛ نرى أهمية الخيول في الأهداف العسكرية في غزوتين بين أعداء محمد في مكة وأنصاره في المدينة: في غزوة بدر في عام 624م، إذ كان لدى محمد وأهل المدينة اثنان فقط من الخيول، بينما كان لأهل مكة مئة من الخيل؛ وفي غزوة أحد في العام التالي إذ لم يكن لأهل المدينة أي خيول، وكان لأهل مكة مئتان من الخيل. ويعكس هذا التفاوت - جزئياً - كثرة التحالفات التي استطاع أهل مكة عقدها مع المجموعات القبلية النائية ضدّ محمد في هذه المرحلة المبكرة من سيرته في المدينة. ومع ذلك - وبحلول عام 630م - خضعت مكة وحلفاؤها لسلطة محمد.

السكن:

كما ذكر سابقاً، وبالنسبة إلى معظم الغرباء؛ فإن سكان الجزيرة العربية كانوا بسطاء في سكنهم، مع أنهم بدو يتسمون بالجشع، ويعيشون في الخيام⁽¹⁾. وحول هذا المعنى يصف النبي أرميا - في أحد تصريحاته النارية ضدّ الأعداء في إسرائيل القديمة - «سكان الخيام» أبناء مبدار بأنهم «أمة ليس لها بوابات ولا قضبان، شعبها يعيش بمفرده، جمالهم ستصبح متاعاً، وقطعانهم الكبيرة ستصبح غنيمة» (سفر أرميا 49: 31-32). إن تصورات أرميا وغيرها من الآراء المشابهة من مجاوري المستوطنين العرب ليست كاملة وغير كاشفة عن طبيعة السكان العرب بشكل كامل. وبالتأكيد فإن البدو يعيشون في خيام مصنوعة من شعر الجمال أو جلدها، ولكن عدداً منهم أيضاً كان يبني مجمعات سكنية (قصوراً) مصنوعة من الحجر أو طوب اللبن، المشابه لذلك الذي يستخدمه ساكنو الواحات مثل مكة والمدينة.

وعلى الرغم من أن الأدلة المادية التي بقيت على قيد الحياة من تلك الحقبة هي أدلة قليلة بسبب حدود الجغرافية والبيئة ومواد البناء؛ فإن المرء يستطيع أن يدرك أن أنواع البناء والتشييد الموجودة في عدد من مستوطنات الواحات، أو بطول طرق القوافل في الجزيرة العربية في القرن السابع؛ كانت مختلفة نوعاً ما عن تلك

(1) يصوّر المؤلف سكان الجزيرة العربية على أنهم جميعاً بدو ويتسمون بالجشع، مع أنه تحدث في موضع آخر من هذا الكتاب عن اتسامهم بالكرم وأنه لا عيب لديهم بوصف به أحدهم أكبر من البخل. ويلاحظ تركيزه على عيش السكان في الخيام بصفة عامة على الرغم من حديثه أكثر من مرة عن انتشار استيطان الواحات. (المترجم).

التي وصفها الرحالة الأندلسي ابن جبير في القرن الثاني عشر في مايو عام 1184م بعد انتهاء موسم الحج السنوي، فكان يقوم هو وأصحابه بالتجوال في الجزيرة العربية من مكة إلى الكوفة في جنوب العراق؛ يقول: «نزلنا ضحوة يوم الأربعاء بزُرُوه، وهي وَهْدَة في بَسيطٍ من الأرض فيها رمالٌ مُنهالة، وبها حَلَقٌ كبير داخله دَوَيَّرَاتٌ صغيرة هو شبيه الحصن، يُعرف بهذه الجهات بالقصر. والماء بهذا الموضع في آبار غير عذبة»⁽¹⁾.

وقد قام الرحَّالة الأوروبيون البواسل؛ أمثال: جون بوركهارت (1784 - 1817م)، والسير ريتشارد بورتون (1819 - 1890م)، وتشارلز داوتي (1843 - 1926م)، ولويس موسيل (1868 - 1944م) وآخرون؛ بوصف رحلاتهم العربية بمزيد من الإسهاب والتفصيل بما أن الجزيرة العربية كانت عالمًا أكثر غرابة بالنسبة إلى قُرَّائهم مما كانت عليه بالنسبة إلى ابن جبير؛ كما أن عدداً منهم أدوا بالفعل أو سيؤدون في المستقبل الحج بأنفسهم⁽²⁾. وقد وصف داوتي القصر الذي شاهده أثناء سفره إلى الجزيرة العربية في عام 1870م على هذا النحو:

القصر ذو السور العالي في هذه المنطقة كان مبنياً من أربع ساحات من الطين، وله أبراج من الجانب بزوايا منخفضة. وفي الوسط بئر، محاطة ببناء جاف، وفناء للجمال، وموقف للبهائم والحمير، وغرف للخادومات ولوكيلة البيت وابنها، ومخازن جافة في الأبراج، وغرفة للمشرف على البئر.... وبوابة وحيدة لهذه البقعة المسورة كانت ممنوعة في الليل. ومثل هذه القلاع الحصينة في الحروب العربية الضعيفة كانت مقامة في ممتلكات نائية وبعيدة. وكانت بهائم المزرعة تُؤخذ عند غروب الشمس⁽³⁾.

هذا الوصف يعني أن القصر كان أكثر من مجرد مأوى سكني، بل كان مُجمَعاً ذا سور، يُعَدُّ بمنزلة موطن، وزريبة، وحصن، وقلعة؛ في الوقت نفسه. وكانت ساحة القصر بمنزلة منطقة عامة ومطبخ لهؤلاء الذين يعيشون داخل أسواره وخارجها. ومن المحتمل أن الطريقة البدائية لصناعة الرغيف لدى البدو من أصحاب بوركهارت التي وصفها أثناء رحلاته في الجزيرة العربية في أوائل القرن التاسع كانت تختلف قليلاً عن طريقة البدو في القرن السابع. فبحسب وصف بوركهارت

(1) برودهارست، رحلة ابن جبير (لندن: كيب، 1952م)، ص215.

(2) جون بوركهارت، ملاحظات على البدو والوهابيين (نيويورك: جونسون ريبيرت، 1970م)؛ ريتشارد بورتون، حكايات شخصية من الحج إلى المدينة ومكة، مجلدان. (نيويورك: منشورات دوفر، 1964م)؛ تشارلز داوتي، رحلات إلى الصحراء العربية، مجلدان، (كمبردج: مطبعة جامعة كامبردج، 1888م)؛ لويس موسيل، أساليب البدو وعاداتهم (نيويورك: المجتمع الجغرافي الأمريكي، 1928م).

(3) داوتي، رحلات إلى الجزيرة العربية، 2: 417، الواردة في: هويلاند، الجزيرة العربية والعرب، ص170.

فإن أصحابه كانوا يقومون بتطويق النار بالحجارة، ويمجرد أن تسخن الحجارة تُزال الجمرة، ويُوضع العجين على الحجارة، ويُغطى بالجمرة والرماد حتى ينضج الرغيف، وتكون النتيجة رغيفاً خشناً مسطحاً وصلباً يصلح للأكل ويُعدُّ أساساً للتغذية⁽¹⁾. ولكن هذه الطريقة كانت بعيدة كل البعد من الخبز الجيد والطبخ الذي ميّز فيما بعد المطابخ الفاخرة للخليفة وغيره من الأعيان في المدن العالمية في العصور الوسطى للعالم الإسلامي.

ووفقاً للتقاليد الإسلامية⁽²⁾ فقد أعلن محمد أن الطبق العربي التقليدي البسيط وهو الثريد (قطع صغيرة من اللحم المطبوخ في المرق، مع الخبز الجاف المفتت فوقه في نهاية عملية إعداد الحساء) أفضل أنواع الطعام؛ ومن ثم أصبح الثريد طبقاً مشهوراً بين المسلمين. والثريد الذي يُجهّز في المطابخ في العصور الوسطى للعالم الإسلامي كان يُخلط بمجموعة كبيرة من الخضراوات وقطع من لحم الضأن أو المعز أو البقر أو الدجاج، كما أن الخبز المنثور فوقه كان من أجود الأنواع أيضاً.

ظفار في الأراضي العالية
من اليمن. المصدر: روبرت ج.
هويلاند.



(1) بوركهارت، ملاحظات على البدو والوهابيين، ص 58، الواردة في: ديفيد واينز، «بريد، كيرالز والمجتمع: تقرير عن التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للشرق»، ع 30 (1987)، ص 269.

(2) لعله يقصد (وفقاً للمصادر الإسلامية). (المترجم).

النسب:

يمتلى الأدب والأفلام والموسيقى الأمريكية بعدد من الصور التي تدور حول الفرد. وقد جمع الروائيون ومخرجو هوليوود ثروات من تصوير رعاية البقر، وسكّان الحدود، والجنود، بل ضباط وكالة المخابرات المركزية الأمريكية البواسل الذين يدافعون بأعمال لا تُصدّق ضدّ الأعداء الخائنين (الهنود الحمر، والنازيين، والروس، والإرهابيين، بل الفضاء الغريب بكل الأنواع). وفي الأفلام والروايات الأكثر كلاسيكية وجدنا أن النساء قادرات على مثل هذه الأفعال على نحو متزايد، وبالقدر نفسه من المساواة. ومن ثمّ فهناك تحضر ترنيمة فرانك سناترا لنفسه، وعنوانها «طريقي»، والأمريكيون يعرفون تمام المعرفة أن تصوير الفرد بهذه الصورة ما هو إلا شيء من الخيال، ومع ذلك فإننا لا نزال نُحبُّ أن نحلم بأنفسنا أشخاصاً قادرين على مثل هذه الأعمال البطولية.

ومن المؤكد أن عرب القرن السابع لم يُنتجوا روايات ولا أفلاماً؛ لأن كل ما أنتجوه هو الشعر التقليدي جداً⁽¹⁾ الذي يعكس مفهومات الرجولة والأنوثة التي هي مختلفة تماماً عن المفهومات الأمريكية ذات النزعة الفردية، أو عن مفهوم الرجل العصامي، أو السهول المنعزلة، أو المرأة المستقلة التي لها السلطة الفردية على جسمها ونشاطها الجنسي⁽²⁾. أما في شعر العصر الجاهلي وبداية العصر الإسلامي فقد وجدنا أن الرجال والنساء والأطفال يعرفون أنفسهم بأنهم ليسوا أفراداً، ولكنهم أهل عشيرة واحدة. وباختصار؛ سواء أكان الفرد من قاطني الواحات، أم أحد ساكني مرتفعات اليمن، أم بدوياً رعوياً، أم شخصاً تقع حياته بين البداوة والاستيطان؛ فإن النسب (عائلة الفرد، وعشيرة الفرد، وقبيلة الفرد) هي التي تُحدّد ماهيّة الشخص ومكانته. وما ينبغي أن يُشار إليه هنا هو أنّ قضية القرابة ظلت مثار اهتمام حتى داخل أوساط المدن العالمية في العصور الوسطى؛ مثل: دمشق، وبغداد، والقاهرة.. وأمكنة أخرى، وقد ظلّت مثار اهتمام أيضاً داخل كثير من المجتمعات الإسلامية هذه الأيام.

وهذا الاهتمام بالنسب من جانب عرب القرن السابع يستلزم - بصورة كبيرة - معرفة هوية والدّي المرء وأجداده وأعمامه وعمّاته وأولاد أعمامه. كما أن أواصر النسب تُوفّر الوسائل التي عن طريقها يمكن توضيح وضع العائلة بالنسبة إلى العشيرة، ووضع العشيرة بالنسبة إلى القبيلة، ووضع القبيلة بالنسبة إلى القبائل الأخرى. وباختصار؛ فإن اسم الفرد ونسبه يضعان الفرد في نظام مُعقّد مُقلق من تداخل العلاقات بين أقارب الفرد في وقت واحد، وعلى نطاق أوسع داخل ائتلاف قبلي ضخم.

(1) تجاوز المؤلف آثار العرب في تلك الفترة من الأنواع غير الشعرية (مثل الخطب والأمثال)، وأنواع الإنتاج غير الأدبي. ولم يوضح ماذا يقصد بـ (التقليدي جداً). (المترجم).

(2) غير خاف على القارئ أن المؤلف يتحدث عن هذا الجانب بوصفه مفهوماً (حضارياً)؛ (المترجم).

وعلى الرغم من أن روابط العائلة مُهمّة في المجتمع الأمريكي أيضاً، كما أن دراسة الأنساب واستفسارات الفرد عن «جذوره» شغلت عدداً من الأمريكيين مدة طويلة لأسباب دينية كثيرة إضافة إلى بعض الفضول؛ إلا أن هناك عدداً من المؤسسات خارج نطاق العائلة يمكن للأفراد عن طريقها بناء أسماء لأنفسهم. وإضافة إلى ذلك فهناك طبقات من الاتحاد والدولة والمقاطعة والمؤسسات الحكومية المحلية يمكن أن يلجأ إليها الفرد لحل النزاعات أو طلب الحماية.

ومثل هذا النهج الفردي في الحياة لا يمكن تصوّره في الجزيرة العربية والمناطق المجاورة لها من ناحية الشمال بالنسبة إلى الأغلبية العظمى؛ فقد كانت هناك بعض الولايات أو المؤسسات الدولية التي يمكن اللجوء إليها طلباً للمساعدة وقت الحاجة. وإضافة إلى ذلك فإن بيئة الإقليم الطبيعية كانت قاسية جداً، ولا تسمح بأن ينسلخ الفرد عن عشيرته؛ وإذا فعل أحد ذلك فإن احتمال وقوعه ضحية للصّوص - أو وقوعه في ما هو أسوأ من ذلك - هو شيء مؤكد لا شك فيه. لكن مثل هذه الجنسية الافتراضية لا تنتج من الفوضى غير الصحيحة. والواقع أن الحاجة إلى الحماية من كثير من تهديدات المجاورين المحتملة، إضافة إلى التهديدات الناتجة من البيئة الطبيعية القاسية؛ قد عزّزت هذا التعاون، وأدّت إلى تقوية أواصر القرابة، على الأقل داخل المستوى المحلي. وبسبب عدم وجود شرطة دولة أو نظام قضائي للدولة يمكن أن يلجأ إليه الفرد فإنه يلجأ لا محالة إلى عشيرته؛ طلباً للعون والحماية والتحكيم في أوقات النزاع. زد على ذلك أنه بسبب هذه العلاقات القائمة على أساس القرابة بين القبائل والعشائر فإن ضمان صدق شجرة العائلة ونزاهتها كان أمراً مهماً جداً.

وجدنا أن بعض الموضوعات الشائعة في شعر العصر الجاهلي والشعر الإسلامي الأول تحفل بالشجاعة والقوة البدنية في المعركة لرجال العائلة والعشيرة والقبيلة، إلى جانب إشارتها إلى جمال النساء وعفتهن.

وفيما يأتي قصيدتان يرجع تاريخهما إلى تلك الفترة. وفي حين أن أسماء القبائل والأفراد في القصائد أمرٌ مهمٌ بالنسبة إلى نقّاد الشعر؛ فإننا نذكر القصائد هنا فقط لتوضيح بعض قيم المجتمع القبلي العربي. وقد استخدم «السير تشارلز ليل» - مترجم هذه القصائد - نظاماً إنجليزياً قديماً في محاولة منه لنقل ألحان هذه القصائد وأوزانها كما هي في نصّها العربي الأصلي. وعلى الرغم من أن بعض الكلمات والعبارات قد تكون غير مألوفة للقارئ؛ إلا أن الإحساس والمعنى العام للقصائد والقيم التي تصفها قد يكونان أكثر وضوحاً.

القصيدة الأولى لعبد الملك بن عبد الرحيم الحارثي (وفي رواية أخرى يُقال إنها للسموأل بن عادياء)، من عشيرة بني الديان؛ العائلة الرئيسية للائتلاف القبلي المسيحي لبني الحارث في نجران في الجزيرة العربية⁽¹⁾. وقد قام عبد الملك بنظم هذه الأبيات في ردٍّ منه على سيِّدة استخفَّت بعشيرة بني الديان واستهانت بها لأنها كانت عشيرة صغيرة العدد نسبياً. ولأن الشاعر يُلَمِّح إلى فضائل عشيرته فهو يتحدَّى الجميع بأن يأتوا بعشيرة أخرى تُضاهي عشيرة بني الديان في شرفها وهيبتها ونقاها وكرمها، على الرغم من قلة عدد أفرادها.

تُعِيرُنَا أَنَا قَلِيلٌ عَدِيدُنَا	فَقُلْتُ لَهَا: إِنَّ الْكَرَامَ قَلِيلٌ
وَمَا ضَرُّنَا أَنَا قَلِيلٌ وَجَارُنَا	عَزِيزٌ وَجَارُ الْأَكْثَرِينَ ذَلِيلٌ
وَمَا قَلٌّ مَنْ كَانَتْ بَقَايَاهُ مِثْلَنَا	شَبَابٌ تَسَامَى لِلْعُلَا وَكُهُولٌ
يُقَرِّبُ حُبُّ الْمَوْتِ أَجَالَنَا لَنَا	وَتَكْرَهُهُ أَجَالُهُمْ فَتَطُولُ
وَمَا مَاتَ مَنْ مَاتَ سَيِّدٌ حَتَفَ أَنْفَهُ	وَلَا طُلَّ مَنْ مَاتَ حَيْثُ كَانَ قَتِيلٌ
تَسِيلُ عَلَى حَدِّ الظُّبَاتِ نَفُوسُنَا	وَلَيْسَتْ عَلَى غَيْرِ الظُّبَاتِ تَسِيلُ
عَلَوْنَا إِلَى خَيْرِ الظُّهُورِ وَحَطْنَا	لَوْقَتَ إِلَى خَيْرِ الْبَطُونِ نَزُولُ
فَتَحْنُ كَمَا الْمَزْنِ مَا فِي نَصَابِنَا	كَهَامٌ وَلَا فِينَا يُعَدُّ بِخِيلُ
وَنَنْكَرُ إِنْ شَتْنَا عَلَى النَّاسِ قَوْلَهُمْ	وَلَا يَنْكَرُونَ الْقَوْلَ حِينَ نَقُولُ
إِذَا سَيِّدٌ مَنَا خَلَا قَامَ سَيِّدٌ	قَوْلُ لِمَا قَالَ الْكَرَامُ فَعُولُ
وَمَا أَخْمَدَتْ نَارٌ لَنَا دُونَ طَارِقٍ	وَلَا ذَمَّنَا فِي النَّازِلِينَ نَزِيلُ
وَأَيَّامُنَا مَشْهُورَةٌ فِي عَدُونَا	لَهَا غَرَرٌ مَعْلُومَةٌ وَحَجُولُ
وَأَسْيَافُنَا فِي كُلِّ غَرْبٍ وَمَشْرِقٍ	بِهَا مِنْ قِرَاعِ الدَّارَعِينَ فُلُولُ
مَعُودَةٌ أَنْ لَا تُسَلَّ نَصَالُهَا	فَتُفْغَمَدُ حَتَّى يُسْتَبَاحَ قَبِيلُ
سَلِي إِنْ جَهِلَتِ النَّاسَ عَنَّا وَعَنْهُمْ	وَلَيْسَ سَوَاءً: عَالِمٌ وَجَهْلُ

والقصيدة الثانية لقريط بن أنيف من بني العنبر. وقد نظمها بعد أن هجمت مجموعة من رجال قبيلة مُنافسة تُدعى بنو شيبيان على قطيع قريط وهربوا ومعهم ثلاثون من جماله⁽²⁾. وعندما استجد قريط - وفقاً للعادات العربية- بأقاربه من بني العنبر لكي يُساعدوه في استعادة جماله لم يستجيبوا لندائه. ومن ثَمَّ تحوَّل وطلب النجدة من عشيرة أخرى هي بنو مازن، الذين وافقوا على مساعدته، فذهب

(1) لقد أعدتُ هنا إصدار نسخة مختصرة لترجمة ليل. للرجوع إلى الترجمة الكاملة انظر: تشارلز ليل، ترجمة للشعر العربي القديم، خصوصاً قبل الإسلام، مع مقدمة وملاحظات (ويستوبرت: مطبعة هايبيريون، 1986م)، ص 20 - 22. إصدار هايبيريون هو إعادة طبع لإصدار جامعة كولومبيا في عام 1930م.

(2) المرجع السابق، الترجمة، ص 1-2.

قريط معهم واختطفوا مئة من إبل بني شيبان. ولم يكتفِ بنو مازن بإعطائه الجمال المئة، لكنهم وفَّروا له الحماية مع الجمال حتى عاد إلى قبيلته.

وفي هذه القصيدة التي تحتفل بذكرى هذه الأحداث عدَّد قريط فضائل بني مازن، الذين هم - على النقيض من بني العنبر - أناس شرفاء وبواسل، وعاشوا رمزاً للقرابة.

لو كنتُ من مازنٍ لم تَسْتَبِحْ إبلي	بنو اللَّقِيطة ⁽¹⁾ من ذهلِ بنِ شيبانا
إذن لِقَامَ بنصري معشَرُ خَشَنٌ	عند الكَرِيهة إنْ ذو لَوثة لانا
قومٌ إذا الشرُّ أبدى ناجذيه لهم	طاروا إليه زُرَافَاتٍ ووَحَدَانَا
لكنَّ قومي وإن كانوا ذوي عدد	ليسوا من الشرِّ في شيءٍ وإن دانا
يجزونَ من ظلم أهل الظلم مغفرةً	ومن إساءة أهل السوءِ إحسانا
كأنَّ ربَّكَ لم يَخْلُقْ لَخْشِيته	سواهمُ من جميع الناسِ إنسانا
فليت لي بهم قوماً إذا ركبوا	شَنُّوا الإغارةَ فرساناً وركبانا
لا يسألونَ أخاهم حين يندبهم	في النَّائبَاتِ على ما قالَ برهانا
لكنَّ يطيطونَ أَشتاتاً إذا فزعوا	وينفرونَ إلى الغاراتِ وحدانا

ولا نغالي إذا قلنا: إن النسب هو الرباط الذي يربط المجتمع العربي بعضه ببعض، سواء أكان بدوياً أم مدنياً. وكما توضح هاتان القصيدتان فإن هوية الفرد خاضعة لشرف قبيلته الأصلية أو خزيرها، أيًا كان العائل أو العشيرة أو القبيلة الحالية. وبحسب رأي عبد الملك فإن عشيرته (بني الديان) كانوا شرفاء لأن شبابهم يُنافسون كهولهم طلباً للشرف؛ فهم تواقون للانغماس في الحرب ومواجهة الموت؛ لأن نقاء نسبهم قد حفظته لهم «الأمهات اللواتي حملن حملاً طيباً، وكذلك الآباء». وهم يراعون قطيعهم أينما رغبوا من دون أي معارضة من أي جماعة أخرى؛ لأنهم كرماء ومتعاونون، ولأنهم لم يكونوا خاضعين إلا لعشيرتهم، ولأن هيبتهم كانت معروفة في كل حَدَب وصوب، كما ورد في البيت الشعري:

وأيامنا مشهورة في عدونا لها غررٌ معلومةٌ وحجول

وعلى الرغم من أن هناك بالفعل جماعات اختلفت في الرأي مع الشاعر، بل ربما اعتقدوا أن قصيدته في مدح عشيرته مجرد هراء؛ إلا أن تمجيدَه لاستقلالية عشيرته وشرفها وكرمها وهيبتها العسكرية وعفة رجالها ونسائها يدل على قيم المجتمع القبلي العربي بوجه عام.

(1) وفقاً لما قدَّمه السيرليل؛ فإن عبارة «بنو اللقطة» تُشير إلى «اللقيط» وهو الشخص المجهول نسبه والوالد، وهو «ما يُلْقَط من على التراب». في سياق هذه القصيدة «بنو اللقطة» هي أم عائلة بني شيبان. انظر: ليل، الترجمة، ص2.

وكلُّ ما نحتاج إليه هو أن ندرس القصيدة الثانية لقريط بن أنيف لكي نلاحظ الخزي الذي شعر به تجاه بني العنبر. فيحسب رأيُه لم يكن لعشيرته أيُّ شرف لأنهم لم يهبوا لمساعدته وقت الحاجة. وبقدر ما كان مهموماً فقد فضّل على عشيرته بني مازن، الذين يعيشون على القيم التي يعتقها عبد الملك. ولسوء الحظ بالنسبة إلى قريط فقد اضطر إلى أن يندب حظّه السيئ لكونه أحد أفراد بني العنبر.

وهناك مقطع في وسط قصيدة عبد الملك يُلقي الضوء على واحد من أهم القيم في المجتمع العربي خلال هذه الحقبة الانتقالية؛ وهو الكرم، وما يصاحب هذه القيمة من الود:

فَنَحْنُ كَمَاءِ الْمَزْنِ مَا فِي نَصَابِنَا كَهَامٌ وَلَا فِينَا يُعَدُّ بَخِيلٌ

ومعناه: ليس بيننا قاسي القلب⁽¹⁾، ولا يوجد بيننا بخيل. وإذا عُرِفَ عن المرء الكرم وحسن الضيافة فإن ذلك يجلب له ولعشيرته أو عشيرتها الشرف والثناء، ويضمن له الخلود والبقاء في ذاكرة أصدقائه وأعدائه على حدٍّ سواء. أمّا إذا عُرِفَ عنك «البخل»، فإن ذلك يجلب لك الخلود أيضاً، ولكنه خلود العار والخزي الذي يلصق بعشيرة المرء التي توصف بأنها بخيلة وغير مضيافة.

وكان الشعراء مغرمين بالرجال الذين يذبحون قطيع الإبل لتقديم الموائد الضخمة ليناألو حُبَّ سيِّدة ما، أو يحتفلوا بنصر عظيم في معركة، أو ليُظهروا - بكل بساطة - الكرم وحسن الضيافة. ولكن بعضاً من أبرز حكايات الكرم البالغ هي لهؤلاء الذين يذبحون آخر الإبل لديهم ليطعموا غريباً، بل ليطعموا عدواً قد يُصادفُ مروره بجوار خيامهم. وفي حين أنه في معظم هذه القصص يتسبّب هذا الكرم بالفقر المدقع للمضيف؛ إلا أن قصائد التمجيد كانت تُنظم للتمجيد به وبعشيرته. ولأن هذه القصائد الواردة كانت تُشَدُّ حول النار في المخيم وفي كل مكان؛ فإن قصائد الحب والإحسان الخالدة تظل - إلى حدٍّ بعيد - أدلة على القيم الراسخة للكرم والضيافة⁽²⁾.

وأضافةً إلى الشعر فإننا نرى قيم النسب في جميع نواحي أدب سيرة حياة محمّد في سياق الإقامة المؤقتة في مكة (570 - 622م) والمدينة (622 - 632م). ويمكن الاكتفاء بسبعة أمثلة فقط لتوضيح هذه النقطة:

(1) الكهام: البطيء عن النصر والحرب. ورجل كهام: ثقيل مسنّ ذو ثَوَلٍ لا غناء عنده. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (كهـم). (المترجم).

(2) لمعالجة أفضل حول أهمية الكرم وحسن الضيافة في المجتمع العربي انظر: جيرت جان فان جليدر، «الشعر الأول: التغذية بوصفها تربية جيدة، في: مادية الله: الطعام في الأدب العربي الكلاسيكي (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 2000م)، ص 7-21. وانظر أيضاً: ترجمة سيرجنت لـ: البخلاء (الملكة المتحدة: منشورات غارنت، 1997م). ووفقاً لأحد أعظم علماء الحجاز وأهمهم فإن كتاب البخلاء يمثل «تحليلاً للبخل غير الموجود بشكل متساو في أي مكان في الأدب العربي». تشارلز بيلت، «الحجاز في: موسوعة الإسلام، الإصدار الجديد، 12 مجلداً. (ليدن: بريل، 1954 - 2004م)، 2: 386.

1- المثال الأكثر وضوحاً لقيم النسب في الجزيرة العربية هو أن كُتِّبَ سيرة محمدٌ ظلُّوا مُدَّةً طويلة يبحثون عن نسبه وسلالته التي تعود إلى إبراهيم من خلال إسماعيل؛ لكي يُظهروا أن محمداً لا يتحدَّر من عائلة شريفة فحسب⁽¹⁾، بل إنه - مثل إبراهيم وغيره من الأنبياء الأوائل - يتحدَّر من سلالة نبوية.

2- عندما صار محمدٌ يتيماً وهو صبي صغير أخذهُ عمُّه أبو طالب وعاش في كنفه⁽²⁾ وقام على تربيته. وفي حين أن هذا يبدو أمراً عادياً بالنسبة إلينا، فليس غريباً أن يقوم أحد أفراد العائلة بتقديم يد المساعدة والعون في مثل هذه الظروف؛ إلا أن ذلك في حالة محمدٍ له دلالة خاصة، وما نعنيه هو قيام عمِّه أبي طالب برعايته، فأبو طالب كان أحد سادة بني هاشم، والحماية التي قدَّمها هي التي جعلت نبوة محمدٍ في بدايتها أمراً ممكناً⁽³⁾. (انظر «قريش» في: قسم جداول الأنساب والأسر الحاكمة في نهاية هذا الكتاب).

3- إن خطب محمدٍ الوعظية كانت مفعمة بإدانة القيم الدينية والأخلاقية لمجتمع مكة، وخصوصاً: الوثنية، والإلحاد، ومعاملتهم القاسية للفقراء والمضطهدين. وليس من قبيل المفاجأة أن يُضايق نقد محمدٍ سادة قريش؛ فمن وجهة نظرهم إذا نجح محمدٌ في هداية الناس إليه فإن هؤلاء السادة سيخسرون كل شيء قاموا ببنائه. ولكن ليس بإمكانهم عمل المزيد لكي يوقفوا محمدًا ما دام عمُّه أبو طالب يُوفِّر له حماية بني هاشم. وكما ورد في القصيدة أعلاه، ووفقاً لقيم النسب في الجزيرة العربية؛ فإن أي اعتداء على أحد أفراد العشيرة هو بمنزلة اعتداء على كل أفراد عشيرة هذا الفرد. وبينما لم تكن عشيرة بني هاشم تمثل القوة العظمى في مكة إلا أنها كانت لها الهيبة الاجتماعية الكافية التي تمنع سادة مكة من التصرف ضد محمدٍ بسبب حصانته. وقد كان خيارهم الوحيد القابل للتطبيق فيما يخص هذه النقطة هو توضيح الأمر لأبي طالب، ومطالبته بالتدخل نيابة عنهم؛ فقد طالبوه بأن يُبلِّغَ محمدًا بأنهم على استعداد لمنحه الثروة والوضع الاجتماعي إذا توقَّف عن وعظه ودعوته. وعندما نما إلى علم أبي طالب أن الأمر سيزداد سوءاً بالنسبة إلى ابن أخيه

(1) لا يخفى أسلوب السخرية في صورة بحث كُتِّبَ السيرة مدة طويلة في نسب الرسول - صلى الله عليه وسلم - وسلالته لكي يُضفوا عليه أهمية! لعل المؤلف يجهل أن قضية النسب في الجزيرة العربية في تلك الفترة هي قضية لا تُخترع. (المترجم).

(2) يتجاوز المؤلف - أكثر من مرة - كفالة عبد المطلب جد النبي - صلى الله عليه وسلم - له قبل كفالة عمه أبي طالب. (المترجم).

(3) وهذه مغالطة، فالحماية ساعدت في (نشر) تعاليم النبوة ولم (تجعل النبوة أمراً ممكناً)، ثم إن الحماية كانت محدودة، وقد استمرت الدعوة حتى بعد زوال هذه الحماية بوفاء أبي طالب. (المترجم).

عرض الأمر على محمد، ولكن محمد أجاب بالرفض القاطع: «والله يا عم؛ لو وضعوا الشمس في يميني، والقمر في يساري، على أن أترك هذا الدين ما تركته، حتى يظهره الله أو أهلك دونه»⁽¹⁾.

4- يلاحظ أيضاً أهمية حماية العشيرة في كيفية التعامل مع أتباع محمد في مكة؛ فقد نجح محمد في ضم بعض الذين كانوا ينتسبون إلى عشائر مهمة في مكة إلى صفه. لكن كثيراً من أتباعه في هذه المرحلة من سيرته لم تكن تتوافر لهم حماية العشيرة. ولأن سادة مكة لم يكن بإمكانهم إيذاء محمد أو أي من أقاربهم الذين اعتنقوا فكره وقبلوه؛ فقد قاموا باضطهاد - بل وقتل - هؤلاء الذين اتبعوه من العبيد والأيتام والمنبوذين من الأنواع المختلفة الذين لا تتوافر لديهم حماية العشيرة. ولأن محمد لم يستطع حماية أتباعه فقد وجه غير المشمولين بحماية العشيرة إلى ما سماه بالهجرة الأولى؛ لكي يطلبوا حماية النجاشي المسيحي ملك الحبشة.

وقد ذهب بعض أهل مكة إلى الحبشة لكي يستردوا أتباع محمد، وفي أثناء مفاوضاتهم مع النجاشي ذكروا له أن هؤلاء الذين يوفر لهم الحماية والملاجأ هم في الأصل عبيد وتمرّدون، فقال لهم النجاشي إنه كان على استعداد أن يعيد إليهم العبيد؛ لأنه كان يتوقع أن يعيدوا إليه عبيده إذا كان الوضع معكوساً، لكنه غير راضٍ عن إعادة الأفراد الأحرار. وقد سعى أهل مكة إلى تعزيز موقفهم بقولهم: إن اللاجئين إليه هم أيضاً تمرّدون في الدين؛ مما أدى إلى مناقشة عقائدية مطوّلة بين اللاجئ والنجاشي، وفي النهاية أعجب النجاشي بما قاله أتباع محمد، وأخبرهم بأنهم سيظلون تحت حمايته ماداموا يحتاجون إلى ذلك.

ويرجع سبب حث محمد أتباعه على هذه الهجرة إلى أنه لم يكن قادراً على حماية هؤلاء الذين لا ينتمون إلى عشيرة تحميهم. لكن القصة يقصدها هدف آخر؛ فهي تماثل قصصاً أخرى يدافع فيها رجل ذو سلطة دينية (مسيحي أو يهودي) عن رسالة محمد. في هذه الحالة لم يكن هناك أفضل من النجاشي المسيحي ملك الحبشة الذي اتضح - قبل نهاية القصة - أنه أيضاً اعتنق دين محمد سراً.

5- بعد وفاة أبي طالب عام 619م انتقلت قيادة عشيرة بني هاشم إلى أخيه أبي لهب، الذي أظهر تعاطفاً أقل⁽²⁾ مع خطب محمد الوعظية، وكان أقل ميلاً إلى تمديد

(1) ترجمة ألفرد غيوم، حياة محمد: ترجمة سيرة رسول الله لابن إسحاق (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1955م)، ص 119.

(2) لم يظهر تعاطفاً قط، بل حارب دعوة النبي - صلى الله عليه وسلم - وخلف القرآن ذلك في سورة اللهب. (المترجم).

حماية العشيرة لابن أخيه. وفي العام نفسه توفيت أيضاً خديجة زوجة محمد، التي كانت مصدراً عظيماً لتشجيعه. وفي هذا السياق بدأ محمد في البحث عن مكان جديد يواصل فيه دعوته. واستقر به المطاف في نهاية الأمر في المدينة عام 622م، حيث سبق أن أرسل كثيراً من أتباعه إلى هناك. بل إن ظروف هجرة محمد من مكة إلى المدينة كانت مستمدة من جذور قيم النسب. ولأنه لم يكن في الحجاز أي دولة يلجأ إليها الأفراد لحل النزاعات والصراعات التي تشب فيما بينهم؛ فقد كان من المعتاد بالنسبة إلى سادة العشائر التي ينتمي إليها المتنازعون أن يتفاوضوا حول التسوية، لكن حينما لا تصل العشائر إلى اتفاق فيما بينها فإنها تتجه إلى شخص غريب ليكون وسيطاً وحكماً بينها.

وقد كانت المدينة مُمزقة الأوصال بسبب الصراعات الدموية التي استمرت مدة طويلة بين القبيلتين الرئيسيتين في البلدة؛ وهما الأوس والخزرج. وبسبب عدم قدرتهما على حل هذا الصراع فقد اتصل سادة القبيلتين بمحمد؛ أملاً منهم في أن يستطيع إزالة هذا الخلاف بنجاح. وفي نهاية المطاف وافق محمد على الذهاب إلى المدينة مع أتباعه، شريطة أن يوافق أهل المدينة على قبوله رسولاً لله، وأن يوافقوا على حكمه بوصفه الحل النهائي لإنهاء نزاعهم، وأن يعدوا الجيوش بالنيابة عنه لحمايته؛ لأن الحرب مع أهل مكة أصبحت أمراً محتوماً⁽¹⁾.

ويمكن الاستدلال من موافقة أهل المدينة على شروطه على مدى عمق اليأس الذي شعروا به تجاه حل نزاعهم بأنفسهم⁽²⁾. وكما حدث في حالة الهجرة الأولى إلى الحبشة فإن هذه المفاوضات تُظهر قوة قيم النسب، وأدت إلى الاتفاق على الدفاع عن نبوة محمد، كما عززت أحد الموضوعات الإنجيلية التي يؤكدُها كتاب سيرة محمد وهي أنه «لا كرامة لنبي في وطنه»، لأن محمد قد حظي بوضع اجتماعي وهيبه بين عشائر المدينة أكثر مما نال في وطنه مكة.

6- غادر محمد مكة متجهاً إلى المدينة في الوقت المناسب لكي يتفادى مكيّة تهدف إلى قتله، بل إن قصة هذه المكيّة تعكس قيم النسب؛ فبحسب ما يخبرنا ابن إسحاق فإن كل سادة العشائر المعادية لمحمد أسهموا «بمحارب شاب وقوي وشريف المولد

(1) ثمة تداخل في المعلومات هنا، فالنبي محمد -صلى الله عليه وسلم- وفقاً للمصادر الإسلامية- لم يذهب من أجل حل الخلاف بين الأوس والخزرج، ولم يشترط قبوله رسولاً للذهاب إليهم بل كان ذلك سابقاً لأي اتفاق معهم. ولم يطلب منهم الاستعداد للحرب مع أهل مكة ابتداءً، بل مجرد الاستعداد لاحتمال وقوعها إذا فُرضت عليهم. (المترجم).

(2) يذهب المؤلف إلى أن اتفاق أهل المدينة المنورة مع النبي -صلى الله عليه وسلم- كان لإنهاء نزاعهم مع بعضهم، لكنه يقول في الوقت نفسه إنه طلب منهم التهيؤ للحرب مع أهل مكة، فهل لجؤوا إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- لإنهاء نزاع ثم الشروع في حرب واسعة لا يُعرف مداها؟ (المترجم).

وأرستقراطي... يقوم كل منهم بضربه معاً ضربة واحدة وقتله»⁽¹⁾. وعبقريّة هذه المكيدة تتمثل في أنّ كل عشيرة من العشائر ستكون مسؤولة عن موت محمّد، ومجموع أعداد هذه العشائر يفوق عدد عشيرته، ومن ثمّ لن تقوى عشيرته على محاربة كل تلك العشائر التي شاركت في عملية القتل، وستضطر قبيلة محمّد إلى قبول الدية، ومن ثمّ يتخلّص أعداء محمّد منه ويتجنّبون في الوقت نفسه إراقة الدماء. لكن ابن إسحاق يذكر أن المَلَك جبريل حذّر محمّداً من النوم في فراشه هذه الليلة، ومن ثمّ بدأ محمّد هجرته إلى المدينة⁽²⁾.

7- وبمجرد وصول محمّد إلى المدينة، وبوصفه رسولاً لله؛ فقد أقام نظاماً اجتماعياً جديداً وحكّمه في كل الشؤون، وهو ما وصفه العلماء المعاصرون وأطلقوا عليه «دستور المدينة». وكان الطريق والمفتاح لعضوية هذا المجتمع الجديد (الأمة) في المدينة هو الإيمان الحق، وليس صلة النسب. وعلى وجه الخصوص؛ فإن المهاجرين (وهم من اعتنقوا الدين في مكة وهاجروا إلى المدينة) كانوا على قدم المساواة مع الأنصار (وهم من آووا محمّداً ونصروه من أهل المدينة)، وليسوا تابعين لحماية الأنصار مثلما كانت العادة في مثل هذه الظروف. وفي حين أن محمّداً قد سعى إلى استبدال روابط القرابة الروحية بروابط قرابة الدم بين أتباعه؛ فإن إحدى الفقرات الافتتاحية في دستور المدينة أظهرت بشكل واضح أن النظام الجديد في المدينة تبنّى القيم الأساسية للانتقام والقصاص والتعاون المتبادل المنتشرة في المجتمع العربي:

لا يجوز للمسلم أن يتحالف مع غير المسلم ضدّ أخيه المسلم؛ فالؤمنون الذين يخشون الله يكونون ضدّ المتمرّدين، أو من يسعون إلى نشر الظلم أو الإثم أو العدوانية أو الفساد بين المسلمين؛ وستكون يد كل مسلم ضدّ المتحالف، حتى إن كان ابن أحدهم. ولا يجوز أن يُقتل مسلم من أجل كافر، كما لا يجوز للمسلم أن يُناصر غير المسلم على المسلم. حماية الله واحدة، وأقل فرد منهم شأنًا يستطيع منح الحماية للغريب بالنيابة عنهم، والمؤمنون بعضهم إخوان بعض ضد الغريب. أما اليهود الذين يتبعوننا فلهم المساعدة والمساواة نفسها، فلا يجوز معاملتهم بإساءة، ولا يجوز تقديم المساعدة لأعدائهم. سلام المؤمنين كل لا يتجزأ، لا يجوز إبرام سلام منفصل عندما يقاتل المؤمنون في سبيل الله، والشروط يجب أن تكون عادلة ومنصفة للجميع. في كل غزوة ينبغي على كل راكب أن يأخذ راكباً آخر خلفه، ويجب أن يثأر المسلمون لدم المسلم الذي أريق في سبيل الله. والمسلمون الذين يخشون الله يسلكون الصراط المستقيم والصحيح. ولا يجوز لمُشرك أن يأخذ ممتلكات أيّ

(1) المرجع السابق، ص 222.

(2) المرجع السابق، ص 232.

فرد من قريش ممن هم في حمايته، ولا يجوز أن يتدخل ضد مسلم. وإذا تورط مسلم في قتل أخيه دون وجه حق فسيقتل منه ما لم تقبل قبيلة المقتول الدية، وسيكون كل المسلمين ضده كأنهم رجل واحد، وهم ملزمون باتخاذ إجراء ضده⁽¹⁾.

كان هذا النظام انتقالاً عبقرياً من الأساس، وسيكون ثميناً جداً لبعض المسلمين؛ لأنه يعني أن عليهم واجباً ملزماً في دعم إخوانهم المسلمين، بل دعمهم ضد أقربائهم الذين رفضوا رسالة محمد.

وبسبب شخصية محمد الكاريزمية، وكونه رسولاً لله في عيون أتباعه؛ فإن محمداً تطلع إلى تكوين مجتمع تسوده روابط الدين الحق التي تسمو فوق روابط قرابة الدم. وظلت هذه رؤيته طوال حياته، وقد استمرت هذه الرؤية لتكون منهاجاً يبجله ويوقره علماء المسلمين أيضاً. لكن -كما أوضحت المصادر - ظلت شدة روابط الدم قوية أثناء مدة حياة محمد بعد هجرته إلى المدينة. وعلى الرغم من دعوته إلى الوحدة؛ فإن المجتمع الأول انخرط على الفور في نزاع قبلي حينما تنازع الأنصار مع المهاجرين من أهل مكة حول قيادة أمة محمد في اللحظات التي كان جسده يُجهز فيها للدفن. وفي نهاية المطاف تغلب أهل مكة بتنصيب أبي بكر أول خليفة. وكان كل الخلفاء التاليين في التاريخ الإسلامي ينحدرون من سلالة تنتمي إلى إحدى عشائر قريش في مكة. ومع ذلك فقد أدى التوتر داخل كل عشيرة والتنافس بين العشائر في بداية التاريخ الإسلامي إلى كثير من الصراعات، إلى درجة وصلت فيها في بعض الأحيان إلى حرب مدنية مفتوحة⁽²⁾.

كانت الجزيرة العربية مهد الإسلام، وقد أظهرت قيم مجتمع الحجاز في القرن السابع كل جوانب المجتمع الإسلامي الأول، حتى إن أصحاب محمد الذين شهدوا وفاته دخلوا في شقاق ونزاع وصل إلى حرب مدنية⁽³⁾. وبحلول ذلك الوقت انتقلت كل المراكز السياسية والعسكرية والاقتصادية للعالم الإسلامي من شبه الجزيرة العربية إلى مدن الحاميات، مثل: الكوفة والبصرة في جنوب العراق، ودمشق في سورية. وبعد مرور أقل من قرن امتدت الرقعة الجغرافية للإمبراطورية الإسلامية بشكل هائل.

(1) مع ملاحظة أن هذه التعاليم مرتبطة بسياقات مختلفة، ولا يمكن تعميمها بهذه الصورة. (المترجم).

(2) لمعالجة كاملة حول حياة محمد انظر: بيتر، محمد وأصول الإسلام (أباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 1994م).

(3) لا يوجد رابط زمني بين وفاة النبي -صلى الله عليه وسلم- وبين الحرب التي يتحدث عنها المؤلف، ولعله يقصد أن بعض الصحابة الذين شهدوا وفاة النبي -صلى الله عليه وسلم- هم الذين دخلوا في حرب مع بعضهم بعد زمن (في عهد علي بن أبي طالب رضي الله عنه). (المترجم).

وعلى الرغم من حقيقة أن الجزيرة العربية أصبحت الآن الحدّ الهامشي السياسي والاقتصادي وحتى الفكري للعالم الإسلامي؛ إلا أن الأعوام العشرة الأخيرة من حياة محمّد في المدينة كانت بمنزلة نموذج للإيمان في كل جوانب الحياة اليومية، وكانت بمنزلة المثال الجوهري للمجتمع المثالي في العصور الوسطى للعالم الإسلامي، فقد سعت كل أنظمة الحكم عبر التاريخ الإسلامي إلى تصوير نفسها على أنها حاملة وحافظة لهذا النظام، فالمُنشَقُونَ والمصلحون بنوا رؤاهم المختلفة على أنهم هم وحدهم من سيعيد مجتمع محمّد الأصلي إلى ما كان عليه في المدينة وفق رؤيتهم الصحيحة للدين والمجتمع. وفي حين أن كثيراً من مثل هذه المناقشات التي تُؤيّد الأنظمة القائمة أو تُعارضها يمكن فهمها في إطار الاهتمام الذاتي المادّي والسياسي لكثير من الفصائل؛ إلا أن نموذج العصر الذهبي للإسلام تحت راية رسول الله ظلّت قوّة لها نفوذها في خيال المسلمين طوال الحقبة ما قبل الحديثة، واستمرّت لتكون أمراً مُقنِعاً حتى يومنا هذا.

ومن الضروري لتحقيق مثل هذا المجتمع في نظر كثيرين أن يكون هناك إخلاص وتقوى لاتباع نموذج محمّد في كلّ جانب من جوانب الحياة. والأمر الأكثر وضوحاً من بين هذه الأمثلة هو التقيد الصحيح بالطقوس والشعائر الدينية الأساسية للإسلام، وهو ما يُسمّيه المسلمون أركان الإسلام الخمسة. ولكن مثل هذه التقوى تشمل أيضاً التقليد الدقيق لنموذج محمّد في مجالات تتنوّع بين طقوس دنيوية خاصة مثل طهارة الفرد، وطقوس عامة معقّدة مثل الآداب الاجتماعية، خصوصاً في ما يتعلّق بالعلاقات بين الرجال والنساء⁽¹⁾. وهذه المجموعة الواسعة من السلوكيات تستمدّ جذورها من تفسيرات العلماء المسلمين الأوائل لحياة محمّد وأعماله، ومن سلوك المجتمع الإسلامي الأوّل في القرن السابع في مكة، ثم في المدينة خصوصاً.

(1) الآداب الاجتماعية التي تعلّمها المسلمون من النبي - صلى الله عليه وسلم - كثيرة جداً ومتنوعة، ولا معنى هنا لتخصيص (ما يتعلّق بالعلاقات بين الرجال والنساء) بالذكر. (المترجم).

الفصل الثالث

الحرب والسياسة

عندما توفي محمد عام (632م) وكان في المدينة، استطاع تأسيس تحالف قائم على الجزية مع عدد من القبائل المتاخمة في الجزيرة العربية. وتُشير المصادر الإسلامية التاريخية إلى أن محمدًا حقق هدفه بإرساء مجتمع يعيش حسب أوامر الله جزئيًا من خلال الإقناع، ولكن أيضاً بالإكراه، بل حتى بالحرب. ومع أن العنف باسم الدين يُسبب عدم الارتياح عند الفريين المعاصرين، إلا أن فكرة استخدام العنف للتعبير عن الإيمان لم تكن جديدة ولا فريدة في الشرق الأدنى في القرن السابع.

ويذكر الكتاب المقدس بقصص يذبح فيها بنو إسرائيل القدامى أعداءهم باسم الله؛ فمثلاً: تُمدح النبية دبورة (Deborah)؛ زوجة حابر (Heber) القيني لأنها «أبرك ساكنات الخيام»؛ إذ آوت القائد العسكري الكنعاني سيسرا (Sisera) ثم أغمدت وتد الخيمة في رأسه بينما كان نائماً في خيمتها (قضاة 5: 24 - 27). كما أن شمشون قتل ألف فلسطيني معظم فكّ حمار، وأكثر من ذلك هدمه معبد الفلسطينيين على نفسه وعلى أسريه في آخر عمل له (قضاة 15: 15 - 16، 16: 30). وكان على النبي صاموئيل أن يُمزق ملك العماليق أجاج (Agag) لأن الملك الإسرائيلي شاول تركه حياً وعصى الربّ بذلك (1 صاموئيل 15: 33). وخلّدت نساء إسرائيل نصر داود على جالوت والفلسطينيين «بالفناء والرقص، بالأغاني البهيجة والدفوف والأعواد. كنّ يفتنين وهن يرقصن: "شاول قتل الآلاف، وداود قتل عشرات الألوف" (1 صاموئيل 18: 6 - 7).

وإذا كان الكتاب المقدس يُخبرنا أن الملك شاول أزعه ما رأى من الرقص في الشوارع في مديح انتصارات داود الشاب العسكرية؛ فإن انتصارات داود على جالوت والفلسطينيين، وعلى البيوسيين في القدس، وعلى آخرين؛ هي ما أدّى في النهاية إلى إرساء مملكة إسرائيل القديمة تحت ملكه نحو العام 1000 قبل الميلاد. إضافة إلى ذلك فهذه الانتصارات العسكرية (والهزائم) وغيرها، التي صُوّرت بوضوح على امتداد الكتب التاريخية من العهد القديم؛ ألهمت كثيراً من المنظرين والمحاربين المسيحيين الدينيين والسياسيين خلال حقبة الحروب الصليبية في الشرق الأدنى بعد نحو ألفي عام (1095 - 1291م). وبالنظر إلى تراث الحرب الطويل والفني بوصفه تعبيراً عن الدين الحقّ في تواريخ قدامى الإسرائيليين والمسيحيين؛ فإن من الطبيعي ألا نفاجأ بأن نجده عند الجيل المؤسس للإسلام وعبر تاريخه كذلك.

ويبدأ هذا الفصل بنقاش حول المفاهيم الأساسية لمفهوم الجهاد في الإسلام، الذي عادةً ما يُترجم بشكل غير مكتمل بـ «الحرب المقدسة». ثم يتعرّض لتطوّرات وتغيّرات محدّدة في التقنية والمؤسسات العسكرية في العالم الإسلامي في القرون الوسطى. ويناقش هذا الفصل هذه الأمور في سياق القرون الأولى من الفتوحات وبناء الإمبراطورية الإسلامية، إلى جانب بروز العبودية العسكرية في القرن التاسع وتطوّرها التالي، والحروب الصليبية في الشرق الأدنى.

الجهاد:

الجهاد اسم عربي يحمل معنى الكفاح أو النضال. وفي القرآن تُستخدم كلمة الجهاد بوصفها جزءاً من جملة «الجهاد في سبيل الله». وإذا كان معظم الفقهاء المسلمين يرى أن الجهاد فرضٌ على كل المسلمين المستطيعين جسدياً، فإن بعضهم يُشير إليه على أنه الركن السادس من الإسلام. وعلى هذا النحو فإن الجهاد بأشكاله المتعدّدة ضروري لفهم الحياة اليومية للعالم الإسلامي في القرون الوسطى⁽¹⁾. والنصوص الأساسية لعقيدة الجهاد الإسلامية هي القرآن وأحاديث محدّد حوله. ومن هنا فإن عقيدة الجهاد راسخة في حياة محدّد وممارسته، وفي المجتمع الإسلامي المبكر في المدينة.

إن المادة القرآنية الرئيسية عن الجهاد تُوجد في السورة التاسعة، وهي التي تتحدّث عن أن الجهاد هو حرب هجومية ضدّ الوثنيين والمشركين والكفار ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوا حُيُوتَهُمْ وَأَفْعِدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة: 5)، ولكن أيضاً على أنها حرب دفاعية ضدّ أولئك الذين يُحاربون محدّدًا

(1) حول الجهاد في التاريخ الإسلامي في القرون الوسطى انظر: مجموعة رودلف بيترز (Rudolph Peters) من النصوص الأساسية المترجمة كتاب: الجهاد في الإسلام القديم والحديث (Jihad in Classical and Modern Islam)، (نيوجيرزي: 1996م)، وخصوصاً الفصول 1-5. انظر أيضاً: إيلّا تاسيرون (Ella Tasserion)، مقالة «الجهاد» في: موسوعة القرآن (Encyclopedia of the Quran) (لندن: 2003م)، مجلد 3، ص 35-43؛ روفن هايرستون (Reuven Firestone)، أصول الحرب المقدسة في الإسلام (The Origins of Holy War in Islam)، (نيويورك: 1999م)، مجلد 20، 1996م، ص 66-104. كما تقدّم كارول هيلينبراند (Carole Hillenbrand) معالجة دقيقة للجهاد في سياق الحروب الصليبية في كتابها: الحروب الصليبية: منظورات إسلامية (The Crusades: Islamic Perspectives) (أدنبره: 1999م)، ص 89-256. انظر أيضاً: إيمانويل سيفان (Emmanuel Sivan)، الإسلام والحروب الصليبية (L'islam et la Croisade) (باريس: 1968م). وحول التفسيرات الحديثة للجهاد انظر: إيمانويل سيفان، الإسلام الجذري: لاهوت القرون الوسطى والسياسة الحديثة (Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics) (نيوهيفن: مطبعة جامعة ييل، 1985م)؛ جيل كيبيل (Gilles Kepel)، الجهاد: آثار الإسلام السياسي (Jihad: The Trail of Political Islam) (كمبردج: 2002م)؛ وماليسا روثفين (Malise Ruthven)، غضب من أجل الله: الهجوم الإسلامي على أمريكا (A Fury for God: The Islamist Attack on America) (Granta Books، 2002م).

وأتباعه، ويُحاربون الدين الحقَّ على وجه العموم ﴿الْأَنْتِلُونُ قَوْمًا تَكْثُرُ أَيْمَنُهُمْ وَهَكُمُ الْإِخْرَاجُ الرَّسُولُ وَهُمْ بَدَءُكُمْ أُولَئِكَ مَرَّةً أَنْتَحَوْنَهُمْ فَأَلَّهَ أَحَقُّ أَنْ تَحْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (١٣) قَتَلُوهُمْ يَمْدِبَهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَتُخْرِجُهُمْ وَيَضْرِبُكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفُ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ ﴿(التوبة: 13-14)﴾⁽¹⁾. وإذا جعل بعض آيات القرآن اليهود والنصارى في فئة المشركين، وهم على هذا صيد مستباح (التوبة: 29 - 30)؛ فإن آيات أخرى تتحدث مادحة أولئك اليهود والمسيحيين الذين سيرون الجنة⁽²⁾. وأخيراً؛ يُخبرنا القرآن أيضاً بأن الجائزة التي تنتظر الذين يجاهدون في سبيل الله تشمل ﴿جَنَّتِي تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (التوبة: 87-88)⁽³⁾. وإضافةً إلى هذه الآيات وغيرها فقد استوحى الفقهاء عدداً من المقولات التي تُعزى إلى محمد وتُرفع من قيمة الجهاد ضد أعداء الدين الحق (على أي وجه جاء تعريفه)، وقيمة الجزاء الذي ينتظر المجاهدين.

ولأن محمداً وجد نفسه في حربٍ مع أهل مكة وغيرهم بعد هجرته إلى المدينة؛ فمن السهل فهم أسباب هذه المقولات وغيرها بالنظر إلى ظرفه القريب. لكن أتباع محمد استخدموا بعد موته هذه النصوص وغيرها لتشكيل قاعدة لأيديولوجيا من الجهاد في العالم الإسلامي في القرون الوسطى. وقد ألهمت هذه النصوص كثيراً من المؤمنين خلال الفتوحات الإسلامية في القرن السابع بالقدر نفسه الذي كانت تلهم آخرين - بلا شك - الفنائم ومجد المشاركة في المعركة. وفور ترسيخ الإمبراطورية الإسلامية إلى حد ما - من إسبانيا في الغرب إلى نهر الإندوس في الشرق⁽⁴⁾ - أبقى الخلفاء على أيديولوجيا جهادية توسعية بالإغارة على طول التخوم السورية البيزنطية، أو بإعطاء الأوامر بها. وقد قاد بعض السلاطين والخلفاء الفارات بأنفسهم تقوية إيمانهم وإخلاصهم للدين. ويُعدُّ الخليفة العباسي هارون الرشيد (حكم بين 786 - 809) واحداً من أشهر من فعل ذلك.

(1) سورة التوبة هي السورة الوحيدة من سور القرآن المئة وأربع عشرة التي لا تبدأ بـ «بسم الله الرحمن الرحيم». يشير بعض الأساتذة إلى أن هذا عائد إلى محتواها الصارم.

(2) يفحص فريدم، دونر (Fred M. Donner) الفقرات القرآنية ذات الصلة باليهود والمسيحيين في مقالة من مؤمنين إلى مسلمين: الهوية الذاتية الاعترافية في الجماعة الإسلامية الأولى (From Believers to Muslims: Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community) في مجموعة الشرق الأدنى البيزنطي والإسلامي المبكر (The Byzantine and Early Islamic Near East)، أربعة مجلدات؛ كتاب: أنساق من الهوية الجماعية (Patterns of Communal Identity)، تحقيق: لورنس أي كونراد (Lawrence I. Conrad) (برنستون: يُنشر لاحقاً).

(3) رقم الآيتين اللتين تتحدثان عن هذا المعنى (88-89) من سورة التوبة وليس (87-88) كما ذكر المؤلف. (المترجم).

(4) نهر الأندوس (Indus): نهر كبير ينبع من هضبة التيب شرقاً، ويصبُّ في بحر عُمان. (المترجم).

ويعد أن نَقَّحَ فقهاء الإسلام فهمهم للدين الحق قَسَمُوا العالم إلى نطاقين واسعين: دار الإسلام (وهي تعني حرفياً: دار الاستسلام أو الخضوع للمسلمين) ودار الحرب، وذلك في مسعى لتوضيح دور الجهاد والحرب في الإسلام. وتتألف دار الإسلام من تلك المناطق الواقعة تحت الهيمنة السياسية الإسلامية، أما دار الحرب فهي كل المناطق الأخرى. ولم يكن هذا التقسيم للعالم إلى نطاقين يعني أن كل المسلمين كانوا منشغلين في كل الأوقات بالجهاد في حرب مفتوحة ضد دار الحرب، فقد كانت هناك بالفعل هدنات رسمية. إضافة إلى ذلك، ولأسباب عملية محضة من القصور الذاتي والقدرة العسكرية والحسابات السياسية؛ فإن توسع حدود الإسلام تناقَصَ وتضاءلَ عبر الزمن.

وعلى الرغم من هذا؛ فعلى مدى القرون الوسطى قامت الجيوش المسلمة بما يُفترض من الجيوش أن تقوم به: لقد حاربوا. وهذه الجيوش كانت في بعض الأحيان منشغلة بالجهاد لتوسيع حدود العالم الإسلامي في آسيا الوسطى، والهند، وإفريقية، والأناضول، وأوروبا، وفي أوقات أخرى حاربت الجيوش المسلمة ضد جيوش مسلمة أخرى داخل العالم الإسلامي من أجل تطبيق وجهة نظر مُحددة للدين الإسلامي والحكم الإسلامي المناسب. وكان هذا هو الحال في الحروب الأهلية التي عَمَّت المجتمع الإسلامي المبكر خلال مُدَّة الخلفاء الراشدين (632 - 661م) والخلافة الأموية (661 - 750م). وهذا الأمر رأيناه أيضاً في الثورة العباسية - في أواخر أربعينيات القرن الثامن - التي أرسى الخلافة العباسية، التي بقيت إلى أن غزا المغول بغداد ونهبوها عام (1258م). ويُمثِّل المرابطون (1062 - 1147م) والموحِّدون (1130 - 1269م) حركتين رئيسيتين إحيائيتين استخدمتا أيديولوجيا الجهاد ضد ما عدوه أنظمة مُسلمة فاسدة في شمال إفريقية وإسبانيا، وضد الملوك المسيحيين في إسبانيا كذلك.

أما أمر تأكيد أن الحافظ لحالات الجهاد عبر العالم الإسلامي في القرون الوسطى كان موافقاً في كل حالة لمعايير الفقهاء للجهاد في سبيل النقاء الديني؛ فهو أبعد ما يكون من حدود معرفتنا. على أننا نعلم أن بعض أولئك الذين كانوا يقومون بما يبدو أنه جهاد ضد أعداء الإسلام، أو ضد الانقسامات الداخلية، أو ضد المهرطقين (أيّاً كان تعريفهم)؛ لم يكونوا أكثر من قُطَّاع طرق وأشرار ومرتزقة، على الأقل هكذا جاء تصويرهم عند بعض الفقهاء والمؤرخين المسلمين الذين كتبوا المصادر الباقية حتى الآن.

وعلى النقيض من هذه الأنماط من الفكر والفعل؛ رأى بعض المسلمين - وتحديدًا أتباع الفكر الصوفي، وفقهاء آخرين من ذوي التفكير التأملّي - أن هناك

نوعاً آخر من الجهاد: الجهاد الأكبر وهو الصراع الداخلي داخل النفس ضد الإغواء والشر، وهذا الجهاد الأكبر معروف أيضاً على أنه جهاد اللسان أو جهاد القلم؛ أي جهاد التقوى والإقناع. ووفقاً لهذا الموقف فإن الجهاد العسكري (أو جهاد السيف) هو الجهاد الأصغر. ولكن الرؤية العسكرية للجهاد كانت هي التي هيمنت، وهي ما يعنيها هنا⁽¹⁾.

الحروب في التاريخ الإسلامي المبكر:

انشغل محمد في السنوات التي تلت وصوله إلى المدينة بعدد من الغارات صغيرة الحجم ضد القوافل المكية، وكان معظمها غير ناجح. وكان هدف هذه الغارات الظاهر هو كسب غنائم للمهاجرين إلى المدينة، ولكنها كانت أيضاً لإزعاج أعدائه في مكة وأيضاً استدراجهم وقتالهم لرفضهم له ولرسالته⁽²⁾. ولأن محمدًا قاتل في كثير من المعارك خلال سنواته العشر في المدينة بما لا يسمح بالتدقيق في جميعها هنا؛ فسنقوم بتحليل ثلاثة من هذه الصراعات العسكرية في هذه الفترة هي: غزوة بدر (منتصف آذار/ مارس عام 624م)، وغزوة أحد (منتصف آذار/ مارس عام 625م)، وغزوة الخندق (أواخر آذار/ مارس عام 627م)⁽³⁾. وتوضّح هذه الغزوات كيف أن محمدًا استخدم الحرب ضدّ مكة لتثبيت موقعه في المدينة بين أتباعه وخصومه، وتحديدًا بين اليهود والمحايد. مع ملاحظة أن الأفكار القرآنية حول الجهاد يحتاج فهمها إلى الإبقاء على هذه الأحداث وشيبتها في الذهن.

(1) انظر: سليمان أ. مراد (Suleiman A. Mourad) وجيمس إي لندزي (James E. Lindsay)، «إنقاذ سورية من الكفار: إسهام ابن عساكر الدمشقي في حملة جهاد السلطان نور الدين»، في دورية (Crusades)، 6، 2007م، ص 37-55.

(2) بل رفضوا رسالته فحسب، ولم يرفضوا شخصه؛ فقد كانت له منزلة مهمة في قومه قبل البعثة، وكانوا يسمّونه الصادق الأمين. (المترجم).

(3) من أجل طروحات لحروب محمد مع المكين وغيرهم بعد هجرته، انظر: ألفرد غيوم (Alfred Guillaume)، حياة محمد، ترجمة لكتاب ابن إسحق سيرة رسول الله (The Life of Muhammad) (أكسفورد: 1955م)؛ الطبري، تاريخ الطبري، مجلد 7، إنشاء المجتمع (The Foundation of the Community)، ترجمة: إم في مكدونالد (M. V. McDonald) وشرح ديليو مونتجمري وات (W. Montgomery Watt) (نيويورك: ألباني، 1987م)؛ الطبري، تاريخ الطبري، مجلد 8: نصر الإسلام، ترجمة: مايكل فيشباين (Michael Fishbein) (ألباني 1997م)؛ ديليو مونتجمري وات؛ محمد في المدينة (Muhammad at Medina) (أكسفورد: مطبعة كلارندون، 1956م)؛ هيو إن كينيدي (Hugh N. Kennedy)، النبي وعصر الخلافة: الشرق الأدنى الإسلامي من القرن السادس إلى القرن الحادي عشر (نيويورك: لونغمان، 1986م)؛ إف إي بيترز (F. E. Peters)، محمد وأصول الإسلام (Muhammad and the Origins of Islam) (ألباني: 1994م).

إن انفصال محمد الأول عن يهود المدينة، وتغيير قبلة الصلاة من القدس إلى مكة؛ حدث في شباط (فبراير) عام (624م)⁽¹⁾. ثم جاء آذار (مارس) عام (624م) ومعه غزوة محمد الأولى على نطاق كامل ضد المكين. ويبدو أن قرار مهاجمة القافلة المكية عند آبار بدر (11 ميلاً إلى الجنوب الغربي من المدينة، على الطريق الساحلي بين سورية ومكة) عند عودتها من غزوة كان تنويجا للغارات السابقة الصغرى التي شنت في السنة السابقة. وكان أبو سفيان هو قائد قافلة الأعداء التي بلغت قيمة بضائعها خمسين ألف دينار، ويحملها ألف جمل. وأبو سفيان هو أحد سادة فرع بني أمية من قبيلة قريش، وخصم قديم لمحمد. وكانت قوات محمد نحو ثلاثمائة رجل، في الوقت الذي واجهت فيه قوات القافلة المكية التي دُعمت بنحو 950 رجلاً. وفي النهاية انتصرت قوات محمد قليلة العدد، وعادت بكثير من الفنائم والأسرى الذين اعتنق بعضهم الإسلام.

وجاءت الإشادة بالنصر الذي حققه محمد وأتباعه قليلو العدد على أنه إثبات لصحة قضيته ودينه، كما دعم موقفه في القضاء على خصومه وعلى المتشككين فيه في المدينة. وفي هذا السياق؛ قام بفعله الأول ضد إحدى قبائل اليهود في المدينة، وهم بنو القينقاع؛ لأن القبائل اليهودية في المدينة على وجه العموم لم تقبل نبوة محمد. أما استهدافه بني القينقاع تحديداً فكان منطقياً لسببين: الأول: أنهم كانوا متحالفين لوقت طويل مع أحد أقوى خصوم محمد في المدينة، وهو رجل اسمه عبدالله بن أبي، والسبب الثاني أنهم كانوا صائغي فضة يتحكمون في قدر كبير من التجارة في المدينة، في الوقت الذي كان فيه المهاجرون من مكة لا يزالون بحاجة إلى دعم اقتصادي. وبعد نزاع في السوق تسبب في قتل يهودي ومسلم؛ أمر محمد بقتل جميع بني القينقاع. وهنا تدخل عبد الله بن أبي لمصلحة حلفائه، فتوقف محمد عن إعدامهم، وأمر بطردهم من المدينة ومصادرة ممتلكاتهم، فرحلوا في البداية شمالاً إلى جماعة يهودية قريبة في وادي القرى، ثم بعد شهر رحلوا إلى سورية⁽²⁾.

وفي السنة التالية (625م) دخل محمد مرة أخرى في حرب مع المكين، وذلك في منتصف شهر آذار (مارس). وفي هذه المرة وفي مناوشات كثيرة أخرى سعى المكين تحت قيادة أبي سفيان إلى التآمر لخسارتهم في غزوة بدر، ومرة أخرى تفوق عدد المكين على محمد وأتباعه. وفي البداية كانت المعركة لمصلحة محمد، ولكن في النهاية حوّل الفرسان المكين مجرى المعركة بقيادة خالد بن الوليد، فلاذ المدنيون بمجاري الحمم البركانية قرب جبل أحد شمال المدينة، حيث لم يكن

(1) انظر ص 206-207 من هذا الكتاب.

(2) ولا بد من ملاحظة اعتماد هذه الرواية على مصادر غير المصادر الإسلامية التي أشار إليها المؤلف في هامش (2) السابق، وهي تنظر إلى الموضوع من زاوية مختلفة عما هو معروف عند المسلمين. (المترجم).

باستطاعة الخيول والجمال المكية أن تُطاردهم. ودافع محمدٌ وبعض أتباعه عن أنفسهم من أعلى الجبل إلى أن تفرّق المكيون. فخرج محمدٌ ببعض الجراح، وقُتل عمُّه حمزة بطل بواكير الإسلام. وكانت فاطمة ابنة محمدٌ واحدة من النساء اللواتي اعتنن بالجرحى في ذلك اليوم.

وكانت النتيجة المبهمة لغزوة أُحد على النقيض التام للنصر شبه المعجز في غزوة بدر، فسعى محمدٌ بعدها إلى تقوية موقفه في المدينة بطريقتين: الأولى أنه طالب المؤمنين بتقوية التزامهم بالإيمان الحق؛ لأنهم - حسب قوله - لو كان إيمانهم أقوى لانتصروا. والطريقة الثانية أنه سعى إلى طرد أغنى القبائل اليهودية في المدينة؛ وهي بنو النضير، الذين صُوروا على أنهم رفضوا نبوة محمدٌ⁽¹⁾، وحاكوا المؤامرات ضده. إضافةً إلى ذلك؛ يتفق الباحثون - بعامة - على أنه بعد أُحد بدأت آيات القرآن في التشديد المتزايد على الاختلافات بين أتباع محمدٌ وبين اليهود الذين جاء تصويرهم على أنهم خائنون لأنهم كذبوا أنبياءهم في سالف الأزمان. وبعض الآيات الأخرى حذّرت أتباع محمدٌ من اتخاذ اليهود (والتصارى) أصدقاء؛ لأنهم غير جديرين بالثقة. وكما حصل مع بني القينقاع طرد بنو النضير، ولكن هذه المرة إلى واحة خيبر، حيث كان هناك تجمع سكاني يهودي كبير، ووُذعت أراضيهم بين المسلمين.

واستمرّ التنافس بين المدينتين مكة والمدينة طوال السنتين التاليتين، وتوجّ بحصار المكيين المدينة مرة أخرى في أواخر شهر آذار (مارس) عام (627م). وعلى الرغم من أن قوات محمدٌ كان عددها ما يقرب من ثلاثة آلاف؛ إلا أنه جرى التفوّق على عددهم بصورة كبيرة؛ إذ استطاع أبو سفيان أن يجمع نحو عشرة آلاف من المكيين وحلفائهم لحصار المدينة مرة أخرى من الشمال. وبسبب الخندق الذي أمر محمدٌ بحفره للدفاع ضدّ الحصار فقد عُرِفَت هذه الغزوة باسم غزوة الخندق. ولأن المكيين لم يكونوا يمتلكون مُعدّات معركة حصار، ولا العزيمة على القتال في حرب استنزاف؛ فقد قاموا بعد ثلاثة أسابيع من المناوشات المحدودة بفضّ حصارهم، وعادوا إلى ديارهم. وفي أعقاب هذه المعركة سعى محمدٌ إلى تخليص المدينة من آخر بقايا المعارضة لحكمه، وهم بنو قريظة؛ وهي القبيلة اليهودية ذات المكانة، وقد اتهموا بأنهم تعاونوا مع المكيين على أمل تخليص أنفسهم من محمدٌ وأتباعه. وفي هذه المرة لم يكن هناك نفي، وفي خطوة جريئة - وإن كانت بالطبع غير مستغرّبة في الجزيرة العربية في القرن السابع - أعدم رجال بني قريظة واستُعبد نساؤهم وأطفالهم⁽²⁾.

ما الذي يمكن تعلّمه من هذه الغزوات الثلاث عن السياسة والحرب خلال هذه الحقبة المبكرة من التاريخ الإسلامي؟

(1) هم لم (يُصوِّروا) بأنهم رفضوا نبوة النبي - صلى الله عليه وسلم - بل رفضوها بالفعل، ولم يرد في أي مصدر إسلامي ما يشير إلى قبولهم نبوته أو إيمانهم بها. (المترجم).

(2) وهذه رواية أخرى مختلفة تماماً عن سياقها كما ورد في السيرة النبوية، رجع فيها المؤلف إلى مصادر ثانوية بالإنجليزية تاركا المصادر الأصلية المكتوبة باللغة العربية. (المترجم).

أولاً : توضّح هذه الغزوات بعض القضايا السياسية التي كان على محمد أن يواجهها في تثبيت موقعه الجديد في المدينة؛ أي أنه على الرغم من أنه دُعي إلى المدينة ليحكم في نزاع بين الأوس والخزرج، وليجلب الأمن إلى المدينة⁽¹⁾، إلا أنه لم يكن الجميع على استعداد للالتزام بشروط الاتفاق. فبينما عارض بعضهم سلطته السياسية فإن آخرين - خصوصاً يهود المدينة - لم يستطيعوا أن يقبلوا بسهولة سلطته الدينية، أو نبوّته. ونتيجة لهذا - وإن كان الأمر محزناً - فقد سعى محمد إلى تصفية معارضته داخل المدينة بنفي بني القينقاع وبني النضير، وأخيراً بإعدام رجال بني قريظة، واستعباد نساء القبيلة وأطفالها. وعلى الرغم من أنه قد أُنْ بُدِّلَ موقعه في المدينة؛ إلا أن الوضع بين مكة والمدينة بقي مُتَشَجَّجاً حتى عام (630م) عندما تمكن محمد أخيراً من أن يحتلّ مدينته، ويُرسِّخ نفسه حاكماً مباشراً لمكة والمدينة.

ثانياً (وهو الأهم لأهدافنا): أعطت هذه المعارك دروساً حول طبيعة الحرب في التاريخ الإسلامي المبكر، بما في ذلك دور الفارات (الغزوات)، والجمال، والخيول، والمشاة، والأسلحة، والنساء في المعركة، وحرب الحصار، والنفي، وحتى إعدام الحلفاء السابقين. ولأن المصادر الأدبية للتاريخ الإسلامي المبكر بالغة التأخر، فمن الصعب الحديث بثقة مُطلقة حول الحرب، والأسلحة، والمصطلحات، والتكتيكات⁽²⁾. فبينما نستخدم طروحات حول هذه الغزوات الثلاث على أنها نقاط نبتدئ بها، فإننا أيضاً سنستقي من معلومات لاحقة نثق فيها بصورة كبرى⁽³⁾.

الأسلحة وفن التنظيم الحربي في التاريخ الإسلامي المبكر:

لعلّ من المبالغة الإشارة إلى الغزوات على أنها معارك، أو حتى تشبه الحرب

(1) وفقاً للمصادر الإسلامية؛ لم يُدْعَ النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى المدينة المنورة لهذا الهدف، بل آمن به الأنصار ودّعوه إلى المدينة المنورة على الرغم من علمهم بما يتطلبه ذلك من مسؤوليات تجاه دعوته وحمايته، ولم يدعوه (ليجلب الأمن إلى المدينة) أو (ليحكم في نزاع بين الأوس والخزرج). (المترجم).

(2) التشكيك في المعلومات عن الحرب والأسلحة والمصطلحات والتكتيكات ينسحب أيضاً على ما سبق من حديث عن علاقة الرسول - صلى الله عليه وسلم - بكل من مكة المكرمة والمدينة المنورة؛ لأن المصادر التي اعتمدها المؤلف شبيهة ببعضها للأسباب ذاتها وهي أنها ثانوية وكُتبت في فترة متأخرة جداً. يُضاف إلى ذلك أنها منتقاة بما يعكس رؤية المؤلف التي تجعله يثق بمصادر معينة دون أخرى. (المترجم).

(3) نقاشي للحرب والأسلحة والتكتيكات في التاريخ الإسلامي المبكر مبني بشكل كبير على: روبرت إلجود (Robert Elgwood)، محرر: الأسلحة والدروع الإسلامية (Islamic Arms and Armour) (لندن: 1979م)؛ فرد إم دونر، الفتوحات الإسلامية الأولى (The Early Islamic Conquests) (برنستون: 1981م)؛ هيو إن كينيدي، جيوش الخلفاء: الجيش والمجتمع في الدولة الإسلامية المبكرة (The Armies of the Caliphs: Military and Society in the Early Islamic State) (نيويورك: 2001م)؛ وأعمال عدة لديفيد نيكول (David Nicolle) (انظر فقرة: الجهاد والتاريخ العسكري (Jihad and Military History) في فصل: اقتراحات لقراءات أخرى)، ص ص 305-309.

المفتوحة. فكما رأينا في قصيدة قريظ بن أنيف في الفصل الثاني؛ فإن الإغارة على القوافل أو المعسكرات، والهرب بماشية رجل آخر وممتلكاته؛ حَدَثٌ بسيطٌ في حياة المجتمعات البدوية في الجزيرة العربية⁽¹⁾. ولم يكن هدف الغزوات قتل العدو أو تدميره، بل كانت - من نواح كثيرة - نوعاً من التسلية تستولي فيه القبائل الأقوى والأرفع مكانةً على القطعان والآبار وغيرها من الفنائم من القبائل الأضعف؛ ولهذا كانوا يسعون إلى إقامة تحالفات مع الآخرين من أجل الحماية. أمَّا المعارك الفعلية الشاملة فقد كانت بالفعل مُواجهات دمويّة، لكنها كانت نادرة على أيّ حال.

وحسب ابن إسحق؛ فإن قُوَّات محمد ردمت جميع الآبار تقريباً عند بدر من أجل استئثاره مُواجهة مع المكيين، الذين لم يكن لديهم خيارات كثيرة غير القتال من أجل الماء المتبقي عند عودتهم من غزوة⁽²⁾. وكما هو معتاد فقد واجه كل من الطرفين الطرف الآخر حينما أرسل خصوم محمد المكيون ثلاثة من أبطالهم هم: عتبة بن ربيعة، وأخوه شيبه بن ربيعة، والوليد بن عتبة، ثم أرسل محمد ثلاثة من الأنصار لمواجهةهم، ولكن عتبة وشيبة والوليد شعروا بالهانة على أساس أن هؤلاء الأنصار لم يكونوا أكفاء لهم. فأرسل محمد عند ذلك ثلاثة من المهاجرين، هم: عمه حمزة، وابن عمه علي بن أبي طالب، ورجل يدعى عبيدة بن الحارث، وقيل المكيون مواجهة هؤلاء الثلاثة. وبعد بدء المواجهة «لم يمرَّ وقتٌ طويل حتى قتل حمزة شيبه، وقتل عليّ الوليد»⁽³⁾. واستمرَّت المعركة بين عبيدة وعتبة سجّالاً حتى فقد عبيدة إحدى ساقيه، وعندها توجه حمزة وعليّ إلى عتبة وقتلاه وحملا رفيقهما الجريح إلى المعسكر، حيث توفي بعد ذلك. وبعد هذه المواجهة بين الأبطال شاغلَ رُماة القوس والمشاة من كلا الجانبين بعضهم بعضاً. وفي النهاية انتصرت قُوَّات محمد القليلة العدد.

وسواء أكان القتال غارات محدودة نسبياً، أم معارك مشتبكة بين الرماة والمشاة والفرسان، أم حالات حصار طرف لآخر كما فعل المكيون - من غير نجاح - خلال معركة الخندق؛ فإن المقاتلين - بمائة - كانوا مُزوَّدين بدروع لحماية أجسادهم وبأسلحة مُتشابهة. ونستطيع أن نجد في المصادر التاريخية عدداً من المفردات لوصف المُعدَّات العسكرية، التي كانت تشمل: سراويل الحديد، والخوذ، والدروع، والسيوف، والرماح، والحراب، والسكاكين، والقضبان الحديدية، والأقواس، والسهام، إضافةً إلى السلاح

(1) انظر كذلك: ص ص 90-91 من هذا الكتاب.

(2) تصوّر هذه العبارات النبيّ - صلى الله عليه وسلم - بصورة الباحث عن الحرب والقتال، والمكيين بصورة المضطر إلى القتال والمغلوب على أمره والذي لا يجد مناصاً إلا بالحرب، في حين أن جميع المصادر الإسلامية توضح أن النبي - صلى الله عليه وسلم - وصحابته - رضوان الله عليهم - لم يخرجوا مستعدين للقتال من حيث العدد والمعدة، وأن المكيين هم الذين خرجوا بكامل المعدة ويهدف القتال. وكان لا بد من ردم البئر بوصفه تكتيكاً عسكرياً دفاعياً لا بد منه. (المترجم).

(3) غيوم، حياة محمد، ص 299.

الذين كانوا عرضةً له خلال الحصار البحري للقسطنطينية في سبعينيات القرن السابع؛ وهو النار الإغريقية أو السائلة (النفط)⁽¹⁾. ولأن كل شخص كان يُجهز نفسه فقد كان الأثرياء وحدهم - بالطبع - مُسلّحين بصورة كاملة. فعلى سبيل المثال: على الرغم من دور سراويل الحديد الحاسم في وقاية الجسم؛ فإن نسبة قليلة من الجنود كانوا يستطيعون شراءها بسبب التكلفة الباهظة لإنتاج واحد منها. ويُشار إلى أنه بعد سبعة عقود من وفاة محمد (704م) كان لدى ولاية خراسان في الشمال الشرقي من إيران خمسون ألف رجل، ولكن كان لديها (350) سرباً حديدياً فقط⁽²⁾.

كما كانت الخوذ مُهمّة في الوقاية كذلك، وكان كثير منها مصنوعاً من قطع من الزرد، أو نسيج آخر يتدلّى من الخلف لحماية العنق، بل تكلمت بعض المصادر عن خوذ لها واقيات للأنف. وعلينا ألاّ نفاجأ من أن بعضهم كان يُحارب من دون خوذ لأسباب تتعلق بالتكلفة أو لأسباب أخرى. وقيل إن عُتبة بن ربيعة قبل أن يلقي حتفه بوصفه بطلاً مكياً في بدر «بحث عن خوذة ليضعها على رأسه، ولكن عندما رأى أن رأسه كانت شديدة الكبر بحيث لم يجد في الجيش خوذة تُناسبه؛ لفّ قطعة من القماش كانت لديه على رأسه»⁽³⁾. ويُقال إن الحسين بن علي واجه حتفه في معركة كربلاء عام (680م) دون درع على الإطلاق. وقد حذا آخرون حذوه في التحضير لشهادتهم.

وكانت السيوف هي الأسلحة الرئيسية المُستخدمة في ذلك الزمن، وكانت مستقيمة، وذات مقبض، وتحمل على حمالات حول الكتف أو الخصر. وأقدم دليل على استخدام السيوف المعقوفة والقصيرة يعود إلى القرن التاسع لدى الجنود في خراسان. وقد رفعت نصوص الأدب العربي المبكر من شأن السيوف كثيراً، وأفضل السيوف كانت تأتي من الهند، تليها تلك المصنوعة في اليمن وسورية وفق الطريقة الهندية. وبالنظر إلى عدد القصص عن السيقان والأيدي والرؤوس المقطوعة؛ فإن هذه السيوف يبدو أنها كانت حاسمة في القتال. وقد بقي الآن قليل جداً من السيوف الإسلامية المبكرة، ولكن أوصاف هذه السيوف تتوافق مع الأوصاف المذكورة في مصادرنا من حيث كونها تبلغ سبعة وثلاثين بوصة في الطول، وبوصتين ونصفاً إلى ثلاث في العرض، ويصل وزنها إلى ثلاثة أرطال.

(1) عندما قذف البيزنطيون النار الإغريقية أو «النار السائلة» على سفن أعدائهم كانت تتفجّر على شكل لهب عند اصطدامها. ولأنه كان من المتّقد أن هذه النار السائلة لم يكن بالإمكان إطفائها، بل إنها كانت تشتعل على الماء؛ فقد ألقت الرعب والخوف في قلوب أعداء البيزنطيين. انظر: أعمال ديفيد نيكول المدرجة في فقرة «الجهاد والتاريخ العسكري» في فصل: «اقتراحات لقراءات أخرى» للحصول على رسومات أنجوس مكبرايد (Angus McBride) المفصلة للأسلحة والدروع في تلك الحقبة.

(2) كينيدي، جيوش الخلفاء، ص 169-170.

(3) غيوم، حياة محمد، ص 298-299.

وكما هو الشأن في آداب أخرى فقد كانت سيوف المشاهير تُعطى أسماء؛ فأحد أشهر سيوف محمّد (وهو السيف الذي أخذه غنيمةً من معركة بدر) اسمه «ذو الفقار» بسبب وجود فقرات فيه (مدبّيات أو نُتوءات)، وقد أعطى محمّد هذا السيف لابن عمه وصهره علي بن أبي طالب الذي حارب به في غزوة أحد. وحسب الرواية الإسلامية فإن ذا الفقار كان يحمل أيضاً نقشاً يقول: «لن يُقتل مسلم بكافر». وفي التمثيل الرمزي والفني يُصوّر ذو الفقار عادةً بحدّين ربما للإشارة إلى طبيعته الأسطورية أو السحرية، وربما لإصابة عين العدو بشكل أفضل. ويُشار إلى أن السيوف الجيدة تُحفر عليها بعض الجمل التي تُمجّد فضائلها الفريدة. وقد أصبح السيف ذو الفقار المذكور رمزاً مُهمّاً لعلّي وأعقابيه، بل إن بعض الآباء - وخصوصاً الشيعة - كانوا يُسمّون أبناءهم «ذو الفقار».

جدير بالذكر أن القتال في معظم المعارك كان يدور بين المشاة والرماة، ويعود ذلك جزئياً إلى الندرة العامة للخيول. على أنه من الواضح أن الخيول كانت مُهمّة بشكل حاسم عند أولئك الذين كانوا يمتلكونها، كما كانت الحال عند المكيين في غزوة أحد. وبسبب ندرة الخيول وأهميتها كانوا يميلون إلى اقتيادها إلى المعركة وامتطائها فقط عندما تبدأ المناوشات. كما كانت الخيول تُعطى بشيء لحمايتها، ولكن ليس من المعروف طبيعة غطائها في تلك المرحلة المبكرة. ونحن نعلم أنه في العصر الأموي (661 - 750م) استُخدم درع ثقيل من اللباد، ولكن لا يوجد دليل على أن الخيول كانت تُغطّى بالزرد أو أي نوع من الدروع المعدنية قبل القرن العاشر. ففي هذا القرن وُجدت دروع الخيول المعدنية في التخوم البيزنطية لدى قوات البيزنطيين والمسلمين، حتى في ذلك الوقت كان ذلك نادراً. وبسبب ندرة واقيات الزرد عند الجنود نستطيع أن نفترض أن تغطية فرس بهذا الأسلوب في ذلك التاريخ المبكر كان أكثر كلفة.

وأثناء الفتوحات الإسلامية المبكرة كانت الجيوش المسلمة تستولي على خيول أكثر بكثير مما كان مُتاحاً لها في الجزيرة العربية، كما أنهم استخدموا مُعدّات جديدة نتيجةً لمواجهاتهم. وأحد الابتكارات الرئيسية المستعارة من الفرس في أواخر القرن السابع كان الركاب الحديدي. كما صارت الركائب الجلدية على شكل عُقدة معروفة في الجزيرة العربية، فقد كان الرماة على ظهور الخيل فاعلين جداً حتى من دون استخدام الركائب على الإطلاق. وعلى أيّ حال؛ فكما يذكر هيو كينيدي (Hugh N. Kennedy) فإن تبني الركاب الحديدي في أواخر القرن السابع «أعطى المحارب الممتطي ظهر الجواد ثباتاً أعظم، وشجّع على انتشار استخدام الرامي الراكب،

واستبدال الخيالة بالمشاة ليمثلوا قوة مهيمنة في أرض المعركة عند بدايات القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي⁽¹⁾.

كما كانت حرب الحصار معروفة في الجزيرة العربية في القرن السابع، ولكن كما تبين غزوة الخندق فإن سكان الحجاز لم يكونوا فاعلين فيها، وكانوا يُفضلون القتال في العراء. فعلى سبيل المثال: بينما كانت قوات محمد تُحاصر الطائف (جنوب شرق مكة) بنجاح في عام (630م) بتقنيات حصار بدائية؛ لم يكن كثير من محاربيه موجودين؛ لأنهم «كانوا في جرش يتعلمون استخدام الدروع، والمنجنيق، وأدوات أخرى»⁽²⁾. وفي الواقع فإن أسلحة الحرب المفتوحة هي التي تمجد في القصائد التي تُخلد انتصار محمد هناك؛ فأحدى القصائد تمدح «الخيول ذات الأعراق الأصيلة» و «السيوف القاطعة... التي صاغها الصُّنَّاع الهنود»، وقصيدة أخرى تمدح «الزرد الخفيف» عند المحاربين، و«سيوفهم القاطعة»، وهناك قصيدة ثالثة تمدح «الرجال العارين من الزرد... المدججين بالسلاح، اللامعين بأسلحة مميتة»⁽³⁾، بينما تمجد قصيدة رابعة الجمال الأسر للدروع الطويلة التي حيثما ارتدبت تشبه البركة اللامعة عندما تحركها الريح، وهي درع مُحَاكَة بمهارة تصل إلى النعال نسجها داود وعائلة محرق⁽⁴⁾.

كانت الجيوش المسلمة الأولى تُحاصر المدن، بل تتحصن خلف تحصينات مثل الخندق الذي حفره محمد في المدينة عام (627م). على أنه خلال حقبة الفتوحات، وكذلك خلال الخلافتين الأموية والعباسية؛ فضل كثيرون القتال في العراء، وكانوا يرون أن القتال من خلف جدران كان يضيق المجال أمامهم. بل إن آخرين رأوا أن احتماؤهم بالجدران أمرٌ يقدر في المروءة. وعندما قامت الجيوش الإسلامية الأولى بالاستخدام الفعلي لآليات الحصار وتقنيات حرب الحصار الأخرى كان ذلك ضد القلاع غير المسلمة على طول التخوم، مع أنه كان هناك حصاران لبغداد في القرن التاسع خلال الحرب الأهلية بين ابني هارون الرشيد (حكم بين 786 - 809م)؛ الأمين (حكم 809 - 813م) والمأمون (حكم 813 - 833م)⁽⁵⁾.

(1) كينيدي، جيوش الخلفاء، ص 173.

(2) غيوم، حياة محمد، ص 587.

(3) يشير المؤلف هنا إلى قصيدة حسان بن ثابت - رضي الله عنه - التي منها: شُمُ العرانيين أبطال لبوسهم من نسج داود في الهيجا سرايل (المترجم).

(4) المصدر نفسه، ص 587، 588، 591، 592. وعائلة محرق تشير إلى عمرو بن هند حاكم الحيرة غرب الفرات في جنوب العراق. وكان داود أول من علمه الله مهارات صناعة الحديد: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَجْعَالُ آوِي مَعَهُ وَالظَّيْرُ وَأَنَّا لَهُ الْحَدِيدُ ۝ أَنْ أَعْمَلَ سِنِينَ وَفَزَّرَ فِي السَّرْدِ وَأَعْمَلُوا صِلِحًا إِلَىٰ بِمَا تَعْمَلُونَ بَعِيرٌ ۝﴾ (سورة سبأ، آية 10، 11).

(5) كينيدي، جيوش الخلفاء، ص 183.

النساء والحرب في التاريخ الإسلامي المبكر:

كان وجود النساء في المعارك مُتكرراً الحدوث في الجزيرة العربية في القرن السابع. وفي حين أن النساء أنفسهن كنَّ يحملن السلاح في بعض الأحيان؛ إلا أنهن كنَّ في العادة يقمن بدور الصوت الأخلاقي للقبيلة، فيقرعن الدفوف والطبول لإثارة حماس رجالهن في المعركة.

فعلى سبيل المثال: يُسجّل ابن إسحق أنه قبل غزوة أحد كان القائد المكي أبو سفيان يسعى إلى تشجيع رجال بني عبد الدار على الذهاب إلى المعركة قائلاً :

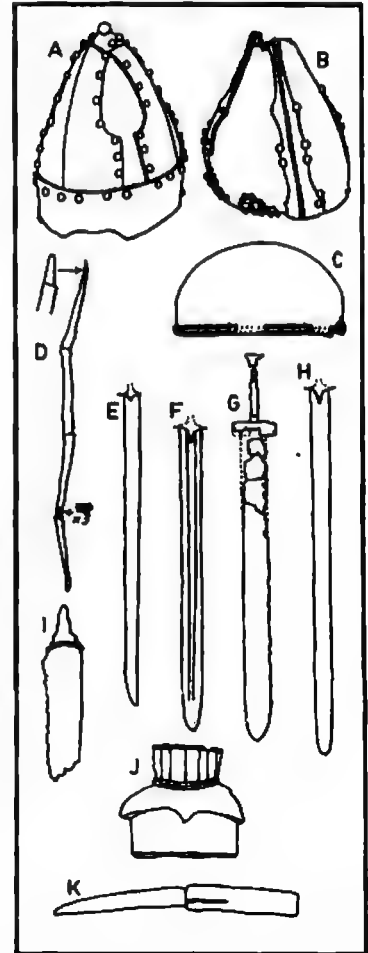
يا بني عبد الدار، إنكم قد ولّيتم لواءنا يوم بدر فأصابنا ما قد رأيتم، وإنما يؤتى الناس من قبل راياتهم؛ إذا زالت زالوا، فإمّا أن تكفونا لواءنا، وإمّا أن تخلوا بيننا وبينه فنكفيكموه،⁽¹⁾

وغنيّ عن القول إن بني عبد الدار تحمّسوا بسبب مضمون كلمات أبي سفيان، وقبلوا تحدّيه باندفاع. ثم يذكر ابن إسحق أن زوجة أبي سفيان هند بنت عتبة والنساء اللواتي كنَّ معها وقفن وحملن دفوفهن وقرعنّها لاستثارة الرجال للمعركة، وكانت هند تستثيرهم بالآيات الآتية:

ويهاً بني عبد الدار
ويهاً حماة الأدبار
ضرباً بكل بتار
إن تقبلوا نعانق
ونفرش النمارق
أو تدبروا نفارق
فراق غير وامق⁽²⁾

وكانت هند معنيّة - على وجه الخصوص - بأن يهزم المكيون قوّات محمّد في غزوة أحد؛ لأن أباها عتبة بن ربيعة - الذي لم يجد له خوّدة [يوم بدر] - وأخاها الوليد بن عتبة كانا اثنين من الأبطال المكيين الذين قتلهم حمزة وعلي في بدر في الربيع الفائت. وحسب ابن إسحق فقد كان هناك عبد حبشي اسمه وحشي، وكان ماهراً في استخدام الحربة، فعرضت هند عليه حرّيته مقابل حياة حمزة. وقد حقّق وحشي شروط الصفقة في أحد عندما اخترقت حربته جسد حمزة وخرجت من بين

الأدوات الحربية الإسلامية
الأولى. المصدر: ديفيد نكول،
اليرموك 636م، ص41.



(1) غيوم، حياة محمّد، ص374.

(2) المصدر نفسه. ليس استراتا مسرحية للمؤلف المسرحي أرسطوفانيس، فيها أقيمت نساء أثينا القديمة أزواجهن بوقف الحرب في الجزر البيلوبونيسية (Peloponnesia) بمنع الجنس عنهم.

ساقية⁽¹⁾، فمشى حمزة متميلاً نحو وحشي، ثم سقط على الأرض ميتاً.

وتوضّح الغزوة إحدى طريقتين إضافيتين دخلت النساء فيهما الحرب في الجزيرة العربية في الحقبة الإسلامية المبكرة؛ فبعد المعركة قامت هند ونساء مكيات أخريات بالتمثيل بأجساد أصحاب محمد (فهم الأعداء الذين قتلوا أقرباءهن) وجعلن آذان القتلى وأنوفهم، وأتخذن منها حلياً وخلاخيل يتزيّن بها. وقد أعطت هند زينتها لوحشي تقديراً لتأثره لموت أبيها، كما أخرجت كبد حمزة ولاكتها ثم مجّتها لأنها لم تستطع مضغها⁽²⁾. وفي الوقت نفسه، وبين الأشلاء المقطعة والمحاربين الجرحى؛ كانت النساء المسلمات يعتنين بأقاربهن الجرحى، كما فعلت ابنة محمد فاطمة التي اعتنت بأبيها وجرحى مدنيين آخرين. ويصوّر سلوك هند عادةً على أنه وثني وثأري، في حين يُصوّر سلوك فاطمة على أنه إسلامي تعاطفي.

وقليلات من النساء في المعارك في المرحلة الإسلامية المبكرة ممّن يُذكرن أكثر من عائشة بنت أبي بكر⁽³⁾، التي كانت ابنة صديق محمد المقرب أبي بكر؛ الخليفة الأول. وكانت مخطوبة لمحمد في سن التاسعة، وهي الوحيدة من أزواجه التي لم تكن ثيباً عندما تزوّجها، وهذه فضيلة كانت تُذكر بها ضرائرها كثيراً⁽⁴⁾. كما أنها اتهمت بالزنا عندما كانت في الرابعة عشرة، ولكنها بُرئت بالتدخل الإلهي. وأخيراً؛ بسبب قرب عائشة من محمد فهي من أهم رواة الحديث عن تعاليم محمد وسلوكه. وعلى الرغم من أنها حظيت باحترام كونها ناقلةً للأحاديث عن زوجها؛ فإن المواقف حيال عائشة كانت مبهمة في القرون الوسطى، وما زالت كذلك إلى اليوم، وسبب ذلك - إلى حد كبير - أنها كانت الشخصية الرئيسية في الجانب الخاسر من الحرب الأهلية الأولى (الفتنة) التي جرت عقب اغتيال الخليفة الثالث عثمان، وعارضت تولّي علي بن أبي طالب الخلافة.

وأفضل مثال على معارضة عائشة هو مشاركتها في حرب الجمل عام (656م). ويمكن النظر إلى وجودها هناك على أنه مثال لامرأة تحرّض رجال قبيلتها على النصر. وبدلاً من ضرب الدف كانت عائشة هناك فوق جملها في هودج مغلق، وقد وقع حول جملها أعنف القتال (ومن هنا جاء اسم المعركة). وفي النهاية انتصرت قوأت علي في ذلك اليوم، وقُتل اثنان من حلفاء عائشة هما طلحة والزبير،

(1) لا يُتصوّر انطلاق الحربة بشكل أفقي إلى جسد الحمزة - رضي الله عنه - ثم خروجها بشكل شاقولي من بين ساقيه! (المترجم).

(2) غيوم، حياة محمد، ص 385.

(3) لم تشارك أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها - في أي معركة سوى في معركة الجمل، وكان حضورها رمزياً ولم تشارك في قتال فعلي. وقد شارك قبلها عدد من الصحابيات في المعارك الإسلامية الأولى في القتال والدفاع عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أوفي تضديد الجرحى. (المترجم).

(4) بل ذكرت ذلك لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - وليس (كثيراً). (المترجم).

وأبقى عليّ على حياة عائشة، ولكنها أمضت بقية عمرها في بيتها بالمدينة، تروي الأحاديث بهدوء عن زوجها⁽¹⁾.

ولأن عائشة لم تكن المرأة الوحيدة الموجودة في معركة الجمل، ولأن المصادر تُشير إلى وجود نساء أخريات في معارك لاحقة كذلك؛ فإن ما أثار استياء المعلقين اللاحقين لم يكن حقيقة وجود النساء في ذلك اليوم، بل ما أثار استياءهم هو أن عائشة - زوجة محمد - أدخلت نفسها في سياسة الخلافة، وانتَهكت الأمر القرآني بأن على زوجات محمد أن يبقين في بيوتهن (الأحزاب: 28-34). وكما توضح دينيس إيه سبيلبيرج (Denise A. Spellberg) فإن كثيراً من المعلقين اللاحقين استخدموا تورط عائشة في معركة الجمل للقول بأن على النساء ألا يشاركن في حياة المجتمع السياسية⁽²⁾، بل إن بعض الطروحات يُصور عائشة على فراش موتها وهي تعترف بخطأ فعلها، وتُعبّر عن ندمها على المشاركة في معركة الجمل.

فزبيدة - زوجة الخليفة العباسي هارون الرشيد (حكم من 786 - 809م) - رفضت أن تتدخل بعد أن قُتل ابنها الخليفة الأمين (حكم بين 809 - 813م) في الحرب الأهلية مع أخيه غير الشقيق المأمون (حكم بين 813 - 833م)⁽³⁾. وفي أيلول (سبتمبر) عام (813م)، بعد أن صحا سُكّان بغداد ليجدوا رأس الأمين معلقاً على سور المدينة؛ حُرّضت زبيدة على اتباع مثال عائشة للتأثر لابنها في المعركة. وحسب المسعودي (توفي عام 956م) فقد أجابت بالرفض قائلة: «ما الذي تفعله نساء المؤمنین بطلب الثأر والنزول إلى ساحة الحرب بين المحاربين»، ثم انسحبت في حداد عميق⁽⁴⁾.

(1) للحصول على عدة طروحات حول معركة الجمل انظر: الطبري، تاريخ الطبري، مجلد 16؛ المجتمع منقسماً (The Community Divided)، ترجمة: أدريان بروكيت (Adrian Brockett) (ألباني: 1997م).

(2) لتحليل واسع النطاق لعائشة في الأدب الإسلامي في القرون الوسطى انظر: دينيس إيه سبيلبيرج، السياسة والجنس والماضي الإسلامي: إرث عائشة بنت أبي بكر (Politics, Gender, and the Islamic Past: The Legacy of 'A'isha bin Abi Bakr) (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 1994م). وانظر أيضاً الدراسة المبكرة لنابيا أبوت (Nabia Abbott)، عائشة، محبوبة محمد ('A'isha: The Beloved of Muhammad) (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1942م).

(3) حول الحرب الأهلية بين الأمين والمأمون انظر: الطبري، تاريخ الطبري، مج 31: الحرب بين الإخوة، ترجمة: مايكل فيشباين (ألباني: 1992م). وانظر أيضاً: هيو كينيدي، الخلافة العباسية المبكرة (The Early Abbasid Caliphate) (لندن: 1981م)، ص 135-136؛ والطيب الهبري (Tayeb El-Hibri)، إعادة تفسير التاريخ الإسلامي: هارون الرشيد وقصة الخلافة العباسية (Reinterpreting Islamic Historiography: Harun al-Rashid and the Narrative of the Abbasid Caliphate) (نيويورك: مطبعة جامعة كامبردج، 1999م)، ص 59-94.

(4) سبيلبيرج، السياسة والجنس والماضي الإسلامي، ص 138.

ولأن زبيدة كانت زوجة الخليفة العباسي، وعلى الرغم من ذلك فقد تبنت مع بداية القرن التاسع (على الأقل - حسب المسعودي - بعد ذلك بقرن) فكرة أن المسلمة الجيدة لا يجدر أن يكون لها أي صلة بالحرب أو السياسة. وبالطبع هناك نساء أدت بالفعل أدواراً عامة وسياسية مهمة في العالم الإسلامي في القرون الوسطى، ولكنهن كنّ حالات استثنائية إلى حد بعيد.

العبودية العسكرية.. دستور المماليك:

مع بداية القرن التاسع حلّ سلاح الفرسان محلّ المشاة بوصفه قوة مهيمنة في أرض المعركة في العالم الإسلامي، وظلّت وحدات المشاة تُستخدم بصورة ناجعة، ولكن الفارس الرامي كان - وظلّ - لبّ أيّ قوّة قتالية ناجعة. ومع بداية هذا القرن أيضاً تأسست مؤسسة المماليك لتكون سبيلاً لتجنيد وحدات الفرسان النخبوية التي تتألف من قدر كبير من الفرسان الرماة، ممّن استُعبدوا وهم صبيان ونشؤوا في مهنة السلاح.

وهناك أدلة على أن بعض المماليك من أصول إيرانية كانوا يُستخدمون في الحقب الأموية المتأخرة والعباسية المبكرة، ولكن يرجع الفضل في إنشاء القوات المملوكية الكفوة الأولى إلى الخليفة العباسي المعتصم (حكم بين 833 - 842م) بتشجيع من أخيه المأمون (حكم بين 813 - 833م)⁽¹⁾. وقد اشترى بعض مماليكه من أسواق العبيد ببغداد، وزوّده السامانيون (Samanids) في سمرقند ببعضهم الآخر، وكانوا بصورة رئيسية من الأتراك على طول تخوم آسيا الوسطى. ومع نهاية حكم المأمون كان لدى المعتصم قوّة مشكّلة من ألف جندي شديدي الولاء له، وهو قائدهم

(1) حول النظام المملوكي بشكل عام انظر: آر ستيفن همفريز، مفردة مملوك في: قاموس العصور الوسطى (The Dictionary of the Middle Ages) (نيويورك: 1982-1989م)، 8: 68-69، ديفيد أياالون (David Ayalon)، مفردة مملوك في: موسوعة الإسلام (Encyclopaedia of Islam)، طبعة جديدة، 12 مجلدًا (ليدن: بريل، 1954-2004م)، 6: 314-21، وروبرت إيروين (Robert Irwin)، الشرق الأوسط في العصور الوسطى: السلطنة المملوكية المبكرة 1250-1382م (The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate, 1250-1382) (كاربونديل، 1986م)، ص 1-25. نظرة عامة واسعة لنُخب العبيد في التاريخ الإسلامي انظر: المقالات في كتاب نُخب العبيد في الشرق الأوسط وإفريقية: دراسة مقارنة (Slave Elites in the Middle East and Africa: A Comparative Study)، تحرير: ميورا تورو (Miura Toru) وجون إدوارد فيليبس (John Edward Philips)، (نيويورك: 2000م). أكمل قائمة بالمراجع عن المماليك في التاريخ الإسلامي هي قاعدة البيانات البحثية للمصادر الأولية والثانوية المسماة Mamluk Bibliography Online؛ وهي مشروع قائم لمركز جامعة شيكاغو لوثائق الشرق الأوسط: <http://www.lib.uchicago.edu/e/su/mid-east/mamluk/>.

أو أستاذهم. وقد تمكّن المعتصم من استخدامهم لإقناع المأمون بالتخلي عن تولية ابنه وتسميته خليفة له. وعندما مات المأمون في حملة ضد البيزنطيين عام (833م) أصبح المعتصم الخليفة على الرغم من المعارضة الكبيرة من أولئك الذين كانوا أصحاب حظوة في النظام السابق.

ويُمثّل ممالك المعتصم - الذين كان معظمهم من الأتراك - تغيراً رئيسياً في البناء العباسي العسكري، إذ لم يعد الجيش مؤلفاً في جُلّه من رجال تمتد أصولهم إلى الجزيرة العربية. وبدلاً من ذلك أصبح الجيش مقتصرًا على الأقليات العرقية؛ مثل: الأتراك، والبربر، والأرمن، والديلم، وآخرين مُجنّدين من أطراف الإمبراطورية. بل إن المعتصم بنى مدينة جديدة لسكن قوّاته سمّاها سامراء. وقد أصبحت سامراء - التي تبعد ثمانين ميلاً شمالي بغداد على نهر دجلة - عاصمةً للعباسيين إلى أواخر القرن التاسع. وقد بدأت الدراسات بإلقاء الضوء على هذه المرحلة المبكرة الحاسمة، ولكننا عرفنا كثيراً عن هذه المؤسسة من تمثّلاتها اللاحقة⁽¹⁾.

لكن من هم الممالك؟ ومن أين أتوا؟ وكيف تدربوا؟ وماذا كانوا يفعلون؟

كما هي الحال مع أي مؤسسة بقيت قرونًا فإن هناك طرائق كثيرة للإجابة على هذه الأسئلة؛ فحتى تعريف المملوك أمر محير؛ إذ ليس كل الموصوفين بأنهم ممالك كانوا في الواقع أشخاصاً مُستعبدين. وعلى وجه العموم فإن المملوك حتى بعد أن يُحرّر يُشار إليه بمصطلح مملوك. وهناك آخرون ممن لم يُستعبدوا قط كانوا جزءاً من قوات النخبة، وكان يُشار إليهم في المصادر بأنهم ممالك أيضاً.

وسنحاول في السطور الآتية الإجابة على الأسئلة السابقة، موضّحين أهمية مؤسسة الممالك، إضافةً إلى إبراز إسهام الفارس الرامي ذي الأصول الوسط آسيوية في تاريخ العالم الإسلامي في القرون الوسطى.

ومع أن كلمة «مملوك» كلمة عربية معناها «شخص يملكه أحد»؛ إلا أنها غالباً ما تُستخدَم مصطلحاً فنياً يدلُّ على نوع خاص من العبودية العسكرية، الهدف منه

(1) انظر تحديداً: ماثيو جوردن (Matthew Gordon)، كسر ألف سيف: تاريخ الجيش التركي في سامراء 200-275هـ / 815-889م (The Breaking of a Thousand Swords: A History of the 889-815/275-200 Turkish Military in Samarra) (أنباني: 2001م)، الذي يحاور دراستين سابقتين: باتريشيا كرون، عبيد على الخيول: تطور الدولة الإسلامية (Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity) (نيويورك: 1980م)، ودانييل بايبس (Daniel Pipes)، جنود الإسلام العبيد: نشوء النظام العسكري (Slave Soldiers of Islam: The Genesis of a Military System) (نيوهيفن: 1981م).

إنتاج قوة نخبوية من المحاربين الفرسان. فكلمتا «عبد» و«خادم» تُستخدمان بشكل عام لوصف عاملي الحقول وخدم البيوت؛ ما يستدعي صوراً من العبودية والخدمة تُشبه - إلى حد بعيد - تاريخ العبودية في مجتمعات العبودية الزراعية في جنوب الولايات المتحدة الأمريكية. بل إن هناك أدلة كثيرة على أن صور سوء المعاملة التي تُمارَس مع العبيد في الولايات المتحدة الأمريكية كانت تُمارَس أيضاً مع عاملي الحقول وخدم البيوت في التاريخ الإسلامي.

غير أن الرجل الذي استُعمل في العالم الإسلامي في القرون الوسطى وهو صبي صغير، ونشأ في مهنة حمل السلاح؛ يُوصف بأي شيء عدا كونه مهاناً، بل إن المالك خدموا في عدد من الوظائف المهمة نيابةً عن الحاكم مثل كونهم: مرافقين شخصيين، وسقاة، وضباطاً معيّنين بالاهتمام بخيول الحاكم وصقور صيده وتدريبها، بل صاروا حكاماً إقليميين. إضافةً إلى ذلك فإن المرء المملوك يكون في موقع مميز بما يفتح الأبواب لكثير من فرص الثراء والمكانة الرفيعة في المجتمع، بل والوصول إلى أعلى المناصب في النظام. ويبدو أنه منذ القرن التاسع إلى الحادي عشر لم يكن لازماً على المملوك الذي ارتقى إلى هذه المناصب الرفيعة أن يكون مُحَرَّراً، أما بعد ذلك فكان الأكثر شيوعاً أن يكونوا مُحَرَّرِينَ.

وإذا كانت الطريقة المفضلة لتطوير قوات مملوكية هي شراء الصبيان وتدريبهم في ثكنات منعزلة عن بقية المجتمع على علوم الفروسية والحرب والدين؛ فإن بعض البالغين كانوا يُدمجون في الكتائب المملوكية، خصوصاً خلال السنوات المبكرة من إنشاء المؤسسة. وحسب الشرع الإسلامي فإن الشخص الحرّ يمكن أسره في حالة واحدة؛ وهي أن يكون غير مسلم ويقطن خارج دار الإسلام؛ أي في دار الحرب. ومن هنا فقد كان يجري تجنيد الأسرى العسكريين من شعوب تعيش في تخوم دار الإسلام، مثل: أبناء شبه الصحراء الإفريقية، والأوروبيين الشرقيين، واليونانيين، والأرمن، والشركس، والهنود... وغيرهم. لكن الطريقة المفضلة هي شراء الصبيان على طول تخوم آسيا الوسطى شمال نهر جيحون، وكان يُنظر إلى هؤلاء الصبيان بشكل عام على أنهم أتراك، ولكن كثيرين منهم لم يكونوا من العرق التركي بالمعنى الحديث للكلمة، إلا أن مصطلح التُّرك كان يُوظف لاختزال الإشارة إلى أي شخص متنقل رعوي قادم من سهوب آسيا الوسطى.

وكانت تلك السهوب بمنزلة مستودع لكثير من الأنظمة في العالم الإسلامي خلال القرون الوسطى؛ فقد أخذ العثمانيون (حكموا بين عام 1300 - 1923م) غير المسلمين من روسيا المجاورة ومنطقة القوقاز، غير أنهم نفّذوا أيضاً سياسةً كانت

مختلفة بوضوح عن الممارسة التقليدية في ابتياع العبيد، ففي أواخر القرن الرابع عشر فرضوا ضريبة غريبة على رعاياهم الذين كان معظمهم مسيحيين بلقانيين، وكانت تقضي بتسجيل الأطفال المسيحيين في خدمة السلطان. وهذه الضريبة التي كانت تُسمى الدفشرمه (devshirme) أنتجت قوات الجيش الانكشاري النخبوية، إضافة إلى كثير من موظفي المراكز العليا في الدولة في النظام العثماني، حتى إن بعض العائلات المسلمة في البلقان قدموا أطفالهم على أنهم مسيحيون حتى يمكنهم الاستفادة من هذه الفرص عالية المكانة والمربحة⁽¹⁾.

ومنذ البداية كان لشراء الأطفال الأتراك ثلاث مُميّزات على الأقل عند سيّدتهم؛ أولاً: بالنظر إلى ارتفاع نسبة وفيات الأطفال في عصر ما قبل التطعيم في العالم الإسلامي خلال القرون الوسطى؛ فإن شراء الأطفال في سن صغيرة كان ببساطة استثماراً سيئاً، ولكن بمجرد أن يبلغ الصبي سن العاشرة أو الثانية عشرة يكون قد تجاوز أمراض طفولته، وكوّن مناعات جيدة، وأصبح - على الأرجح - مهياً لأن يعيش حياة طويلة وصحية نسبياً. ثانياً: لأن هؤلاء الصبيان أخذوا من بيوتهم وعائلاتهم في سن صغيرة فقد كانوا مستعدين لنوع التدريب المصمّم لإنتاج القوة النخبوية من المحاربين الفرسان بدرجة عالية من روح الجماعة والولاء الشديد لسيّدتهم. أخيراً: يُعتقد - على نطاق واسع في ذلك الوقت - أن الأتراك بطبيعتهم قساة ومخلصون، ولكنهم أيضاً فرسان ورماة متفوّقون؛ لذا، وبما أن الهدف هو إنتاج محاربين فرسان نخبيين؛ فإن شراء الصبيان الأتراك الماهرين في الفروسية والرماية في سن العاشرة أو الثانية عشرة كان سياسة عملية، ووفّر على السيّد جهداً وتكلفة مهمّين من حيث التدريب الأساسي في المهارات الضرورية.

وفي مقالة «مناقب الترك»⁽²⁾ ذكر الجاحظ (777 - 869م) - الكاتب المتنوّع الثقافة من القرن التاسع - أن المعتصم كان يعرف ما يفعل عندما جُنّد الأتراك؛ فللأتراك أربع أعين (اثنتان في المقدمة، واثنتان في المؤخرة) فهم خبراء في حبل الوهق⁽³⁾، وصيادون بارعون، وماهرون في كل جوانب الفروسية. وكذلك فهم يستطيعون تحمّل ظروف الطقس القاسية، كما أنهم رماة ممتازون يستطيعون رماية أسهمهم، وخيولهم تجري بالسرعة القصوى في أيّما اتجاه. إضافة إلى ذلك فإن

(1) انظر: في إل ميناج (V. L. Ménage)، مفردة "Devshirme" في: موسوعة الإسلام، طبعة جديدة، 2: 13-210.

(2) تشارلز بيلات (Charles Pelatt)، مترجم: حياة الجاحظ وأعماله (The Life and Works of al-Jahiz) (بيركلي: 1969م)، ص 91-97.

(3) وهو حبل في طرفه عقدة (أنشطة)، يُستعمل لاقتناص الخيل والأبقار. (المترجم).

«التركي هو في الوقت نفسه راع، وعروس، ومدرب، وبائع خيول، وبيطري، وراكب. باختصار: هو فريق مكوّن من رجل واحد»⁽¹⁾. كما أن الأتراك يحملون قوسين أو ثلاثاً وكل شيء قد يحتاجون إليه على خيولهم، ويستطيعون الركوب أياماً، وينامون على السرج، ويستبدلون الخيول وهي تجري بسرعة عدو قصوى، وعلى مدى حياتهم يُمضون وقتاً على السرج أطول مما يمضونه مشياً على الأرض. ونقلًا عن الجاحظ فإن الأتراك في الحرب يُقابلون الإغريق في الفلسفة، والصينيين في الصنعة. والجاحظ يُمارس هنا شيئاً من المبالغة، على الأقل في ما ذكره عن العيون الأربع، ولكن مقالته تنقل بصورة شديدة بلاغة المعتقد السائد بأنه لا يُوجد فارس أفضل من التركي.

وبما أن مجتمعات الخيول لم تكن موجودة في شبه صحراء إفريقية؛ فقد كان الأسرى العسكريون المجنّدون هناك لصالح الأنظمة الشمال إفريقية يُستخدمون في مهمّة المشاة، ويُشار إليهم على أنهم عبيد، بينما المملوك مصطلح يخص الفرسان. فليس غريباً أن الجاحظ (الذي ربما كانت عائلته من أصل شرق إفريقي) كان لديه شيء كثير يقوله عن إفريقيّ شبه الصحراء. وعلى النقيض من مقالته عن الأتراك لم يتحدث الجاحظ عن السود بوصفهم ينتمون إلى عرق محارب في مقالته «فخر السودان على البيضان»⁽²⁾، ولكنه ذكر أفعال كثير من الأفراد السود في التاريخ العسكري الإسلامي المبكر؛ مثل «وحشي» وهو العبد الحبشي الذي لم يقتل حمزة عمّ محمّد بحربته فحسب؛ بل إنه بعد تحوّلِهِ إلى الإسلام استخدم الحربة نفسها في قتل مُسيلمة؛ أحد مدّعي النبوة الذين ظهروا في الحقبة اللاحقة لحياة محمّد⁽³⁾.

وعند الحديث بالتحديد عن تفوّق السود عرقياً أكّد الجاحظ صفات أخرى غير القدرة العسكرية؛ «فهناك اتفاق عامّ على أن الكرم ليس شائعاً ولا مُتجذراً عند أيّ شعب مثلما هو عند السودان؛ فهذه سمة نمطية من النبل»⁽⁴⁾. إضافةً إلى ذلك ألحّ الجاحظ على أن الشعب الأسود له حسّ طبيعيّ بالوقع الموسيقي والرقص وإيقاع

(1) المصدر نفسه، ص 94.

(2) جيم كولفيل (Jim Colville)، مترجم: الصحو والبهجة: مختارات من الكتابات القصيرة للجاحظ (Sobriety and Mirth: A Selection of the Shorter Writings of al-Jahiz) (لندن: 2002م)، ص 25-52.

(3) للوصول إلى المقولة التي تُمرى إلى وحشي: «إذا قتلته [يقصد مسيلمة] فقد قتلْتُ أفضل رجل بعد الرسول [حمزة]، وقتلت أيضاً شرّ رجل [يقصد مسيلمة]، انظر: غيُوم، مترجم: حياة محمّد، ص 377. وانظر رواية مختلفة قليلاً عند كولفيل، مترجم: الصحو والبهجة، ص 27. لا يدرج تشارلز بيلات هذه المقولة في ترجمته المتصرفة لمقالة الجاحظ، في كتابه: حياة الجاحظ وأعماله، ص 195-198.

(4) كولفيل، الصحو والبهجة، ص 35.

الطبول⁽¹⁾. وفوق هذا - حسبما يقول الجاحظ - فإن السود بطبيعتهم مُغْنُونٌ بشكل أفضل وأجسامهم أقوى. وبصورة عامة هم أكثر سعادة وتوفيقاً من البيض. وتوضّح مقالة الجاحظ أن بعض الصور النمطية حول إفريقيي شبه الصحراء الإفريقية قد سبق تجارة العبيد الإفريقيين عبر المحيط الأطلسي، مع أن الجاحظ عدّد هذه السمات دليلاً على تفوّق السود لا على أنها دليل نقصهم.

وإضافة إلى مهارتهم العسكرية وفروسيّتهم كان المماليك الأتراك مشهورين بجمالهم، وهو ما ساعدهم على أن يكونوا وصفاء، ومرافقين شخصيين، ورفاق فراش في بعض الأحيان⁽²⁾. وكان يُنظر إلى الإماء التركيات بتميزهنّ بوصفهن مغنيات وجوّار. وتعلّم من الجغرافي ابن حوقل الذي اشتهر عام (943م) كيف أن الناس كانوا مُستعدين لدفع المال لأفضل المماليك الأتراك - ذكوراً وإناثاً - في القرن العاشر:

أثمن المماليك هم أولئك الآتون من أرض الترك. من بين كل المماليك العالم لا يوجد مثيل لهم، ولا يوجد من يقرب منهم في القيمة والجمال؛ فكثيراً ما أرى صبيّاً عبداً يُباع في خراسان بثلاثة آلاف دينار، والإماء التركيات يُبغْنَ بثلاثة آلاف دينار. في كل مناطق الأرض لم أرَ صبيّاً عبداً أو أمةً بهذه القيمة، لا من اليونان ولا أيّ مولود في العبودية⁽³⁾.

وكان المماليك عادةً ينظرون إلى سيّدهم على أنه أب، وكان من الطبيعي أن يشعر السيّد بصلة قرابة مع مماليكه، ويجعلهم ورثته. وحتى المملوك المحرّر يظل ولاؤه لسيّده قوياً، بحكم أنه - على الرغم من تحريره - يبقى جزءاً من عائلة السيّد. وإضافة إلى علوم الحرب فقد كان يجري تعليم المماليك علوم الدين الإسلامي، وكثيرون منهم

(1) المرجع نفسه.

(2) إيفريت كيه روسون (Everett K. Rowson)، مقالة «قستان من الشذوذ الجنسي من الأدب المملوكي: قصة الصفدي لوعة الشاكي وقصة ابن دانيال المتيم»، (Two Homoerotic Narratives from Mamluk Literature: Al-Safdi's Law'at al-shaki and Ibn Daniyal's al-Mutayyam) في كتاب الشذوذ في الأدب العربي الكلاسيكي (Homoeroticism in Classical Arabic Literature)، تحرير: جيري دبليو رايت (Jerry W. Wright) وإيفريت كيه روسون (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 1997م)، ص 158-191. انظر أيضاً: روبرت إيروين، «علي البغدادي ومتعة الجنس المملوكي» (Ali al-Baghdadi and the Joy of Mamluk Sex) في كتاب تاريخ مصر الإسلامية: 950-1800م (The Historiography of Islamic Egypt, c. 950-1800)، تحرير: هيو كينيدي (ليدن: أبريل، 2001م)، ص 45-57.

(3) مقتبس من: كليفورد إي بوزورث (Clifford E. Bosworth)، الغزنويون: إمبراطوريتهم في أفغانستان وشرق إيران 994-1040م (The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran, 994-1040)، (بيروت: 1973م)، ص 209.

كانوا يتعلمون العربية، بل إن بعضهم كان يتعلم القراءة والكتابة كذلك. وإحدى نقاط قوة نظام الممالك أنه أنتج قوات فروسية ممتازة شديدة الولاء فيما بينها، إضافة إلى وفائها لسيدها.

وقد ثبت أن هذه القوة سبب للضعف؛ لأن الولاء الذي شعر به المملوك نحو سيده لم يكن دائماً ينتقل إلى أولاده عند موته، فإذا كان السيد هو من صنع المملوك فإن المملوك هو الذي صنع الابن. وهناك مثال واضح على هذا: لقد قامت بعض القوات التركية العباسية باغتيال الخليفة المتوكل في كانون الأول/ ديسمبر عام (861م) لأنهم شعروا بأنهم فقدوا مكانتهم المتميزة التي كانت لهم عند والده المعتصم.

وعقب اغتيال المتوكل ظهر عدد من الدول الصغيرة في شمال إفريقيا، وفي إسبانيا إلى الغرب، وفي إيران وما هو أبعد منها إلى الشرق. وبعض هذه الدول أعلن الاستقلال التام عن العباسيين، في حين ظلت بعض الدول الأخرى تقدم نفسها على أنها تابعة. واستخدم كثير من الدول التي كانت على الأطراف الممالك كذلك، وكان السامانيون أكثر لفتاً للنظر في ما وراء النهر (819 - 1005م)، وهم الذين اشترى منهم المعتصم ممالكهم، وكذلك الغزنويون في شرق إيران وأفغانستان (994 - 1040م) الذين كانوا ممالك تحت حكم السامانيين.

وقد استخدم بعض الممالك الأتراك في شمال إفريقيا وإسبانيا أيضاً، كما أن الفاطميين الشيعة الإسماعيليين - الذين قدموا أنفسهم على أنهم الخلفاء الحقيقيون لشمال إفريقيا (909 - 969م) وأتوا إلى السلطة بمساعدة رجال القبيلة البربرية المحلية كُتامة من جبال الأطلس الصغير في شرق الجزائر - استخدموا هم أيضاً الممالك الأتراك بعد أن انتقلوا إلى القاهرة عاصمتهم الجديدة (969 - 1171م). ولكنهم اعتمدوا بشكل أساسي على برايرة كُتامة، إضافة إلى قوات شبه الصحراء الإفريقية والقوات الأرمنية. وكان الوزير الأرمني بدر الجمالي - على وجه التأكيد - أحد أشهر هؤلاء، وكان هو الحاكم الفعلي للدولة الفاطمية (1074 - 1094م) عندما كان وزيراً للخليفة الفاطمي المستنصر (حكم بين 1036 - 1094م). وفي عام (945م) قام البويهيون - وهم جماعة من جنود النهب الشيعة من الديلم على الشواطئ الجنوبية لبحر قزوين - باحتلال بغداد، ووضعوا الخلفاء العباسيين تحت الإقامة الجبرية، وحكموا نيابة عن العباسيين، وطوّروا كتابتهم المملوكية الخاصة بهم.

السلاجقة والمماليك عشية الحروب الصليبية:

اكتسب التحول العرقي داخل الجيش العباسي - الذي بدأ بتجربة المعتصم المملوكية التركية في بواكير القرن التاسع - تسارعاً أعلى في أواخر القرن العاشر بهجرة محاربي القبائل الرعوية التركية المسلمة (التركمان) إلى المناطق الشرقية من الخلافة. وكان السلاجقة أحد أقسام هؤلاء التركمان، ويقودهم طغرل بك وشقيقه الأصغر جفري بك. وكما لاحظنا في الفصل الأول فقد هزَم السلاجقة الغزنويين في معركة دندنقان عام (1040م) في أفغانستان، وأسسوا لأنفسهم دولة في أفغانستان وشرق إيران. ثم ترك طغرل لأخيه جفري إدارة أراضي العائلة في الشرق، بينما حوّل انتباهه إلى الغرب، محتلاً بغداد عام (1055م)⁽¹⁾.

وقد رأى طغرل وخلفاؤه في وقت مبكر أنهم إن أرادوا إدارة مجتمع مدني وزراعي مُرفَّه في العراق وإيران فإنهم يحتاجون إلى جيش ملتزم؛ ولهذا قام السلطان ألب أرسلان (حكم بين عامي 1063 - 1073م) - خليفة طغرل - بمتابعة سياسة عدائية تقضي باستبعاد التركمان الاستقلايين بشكل عنيف، وإحلال مماليكه محلهم، أو (الغلمان) كما كان السلاجقة يُسمونهم، ولكن لا يستطيع أي نظام أن يعتمد كلياً على كتائب المماليك. من هنا فقد كان جُلُّ قوات الكتائب في العالم الإسلامي في القرون الوسطى يتكوّن من وحدات غير نظامية تركية وغير تركية من الفرسان والمشاة والرماة. بل إن نظام المُلْك (توفي عام 1092م) دافع بقوة في كتابه (سِير الملوک) عن فكرة أن الجيش الأكثر فاعلية لا بدّ من أن يتكون من قوات من أعراق مختلفة، لأنه «عندما تكون القوات من عرق واحد تبرز المخاطر؛ فهم يفتقدون الحماسة، ويميلون إلى الفوضى»⁽²⁾. وكما هي الحالة عادةً في عمل نظام المُلْك؛ فإن محمود الغزنوي (حكم بين عامي 998 - 1030م) وضع مقياس الجودة بتوظيفه «قوات من أعراق مختلفة؛ مثل الترك، والخراسانيين، والعرب، والهنود، إضافةً إلى رجال من الفور والديلم»⁽³⁾.

وكانت منافع هذه الجماعات المتناثرة في الجيش ذات شقين: الأول: أن وضع الواحدة إزاء الأخرى يُحفّز الكبرياء العرقي عند كل جماعة، حتى إنه في المعركة «كان كل عرق يُجاهد من أجل الحفاظ على اسمه وشرفه، وقاتلوا بحماسة

(1) حول السلاجقة انظر: ص 56-59 من هذا الكتاب.

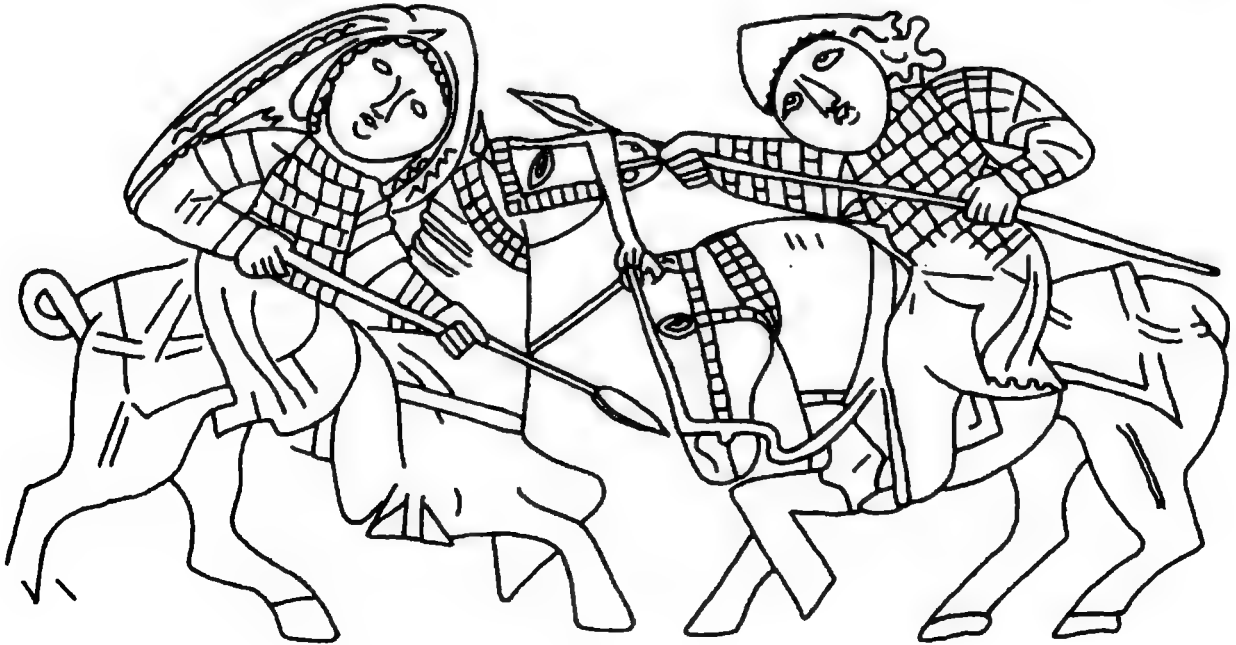
(2) هيوبرت دارك (Hubert Darke)، مترجم: كتاب سِير الملوک (The Book of Government or Rules for Kings: The Siyar al-Mulk or Siyasat-name) (ريتشموند: مطبعة كيرزون: 2002م)، ص 100.

(3) المرجع نفسه، ص 100.

أكبر لثلا يقول أحد: إن العرق الفلاني أظهر التواني في المعركة. وهكذا فقد حاول كل عرق أن يتفوق على نظيره⁽¹⁾. والشق الآخر من المنفعة هو أن تغذية التنافس الداخلي والانقسام ضمن المجموعات المختلفة يعني أنه لا يمكن لأي مجموعة مفردة أن تصبح كبيرة بما يكفي لفرض تهديد على الحاكم نفسه، وهو سبب عملي آخر دعا السلاجقة إلى طرد التركمان.

وقد هاجر بعض التركمان إلى الشمال والشرق، وهاجر آخرون إلى الشمال الغربي، واستمروا في شن غاراتهم المتنقلة على طول التخوم البيزنطية. بالنسبة إلى البيزنطيين لم يكن هؤلاء التركمان أكثر من عصابات تُهدّد مناطقهم ورعاياهم، أما التركمان فقد أضفوا شرعية على إغاراتهم ونهبهم في الأناضول الشرقي والأوسط بوصفها أعمالاً نابعة من تقوى محاربين دينيين (غازين) مُنشدّين بالجهاد ضدّ البيزنطيين. وعلى أي حال فقد رأى التركمان أنفسهم - من وجهة نظرهم - مجاهدين في سبيل الله ضدّ العدو الكافر، وهم الذين كانوا قد اعتنقوا الإسلام منذ أيام معاوية في منتصف القرن السابع. ووصلت الأمور إلى حدّ المواجهة عام (1071م) عندما قاد الإمبراطور البيزنطي رومانوس دايوجينيس (Romanus Diogenes) (حكم بين عامي 1068 - 1071م) عدداً من الكتائب البيزنطية إلى جهة الشرق ليقضي على الخطر التركي نهائياً.

فرسان الحقبة السلجوقية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. المصدر: ديفيد نيكول، «الجيش والأسلحة الحربية السلجوقية في الفن والأدب»، 255.



(1) المرجع نفسه، ص 101.

ووجه ألب أرسلان - الذي كان في حملة في سورية - قُواته إلى الشمال لمساندة أهله من التركمان وإخوانه المسلمين، ثم وقعت معركة حامية بين الطرفين عند مانزيكرت (Manzikert) [معركة ملاذكرد] قُرب بحيرة فان (Van) في صيف عام (1071م)، وانتصرت قُوات ألب أرسلان فيها، وأسر رومانوس دايوجينيس، ثم افتُدي في النهاية وخُلع. وكانت معركة مانزيكرت [ملاذكرد] علامة على بداية العملية التي أصبح الأناضول بموجبها «تركيا» المعروفة.

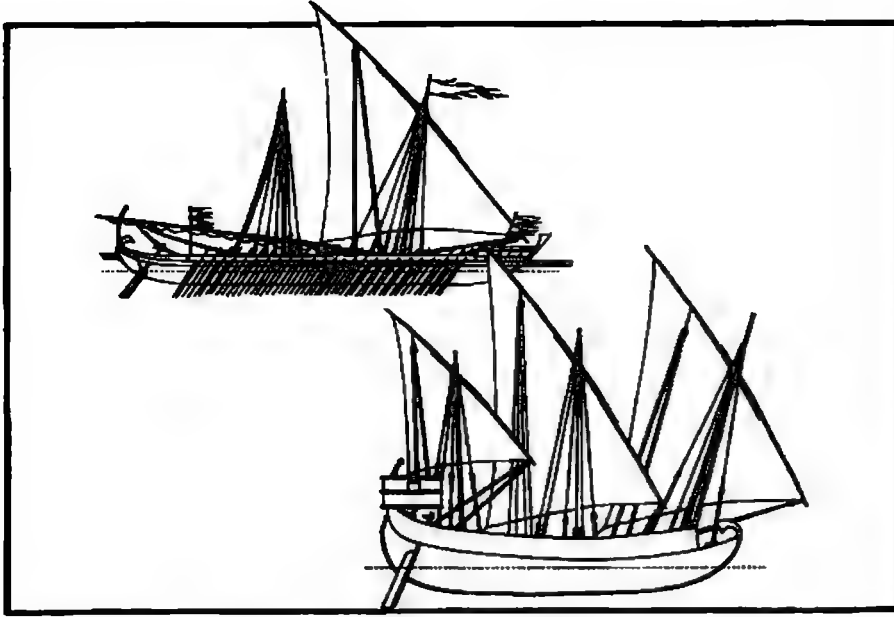
وفي عام (1095م) ألقى البابا أربانس الثاني (Urban II) موعظة في كليرمون (Clermont) في فرنسا دعا فيها النبلاء المتصارعين من غرب أوروبا إلى تحويل طاقاتهم إلى قضية المسيح وكنيسته. ولم يكن أربانس بأي حال هو أوّل من يدعوهم إلى استخدام مهاراتهم العسكرية لمساندة إخوانهم المسيحيين البيزنطيين الذين أصبحوا منذ معركة مانزيكرت [ملاذكرد] في تهديد متزايد من الأتراك المسلمين في شرق الأناضول ووسطها، فقد كان البابا جريجوري السابع (Gregory VII) قد اقترح أن يقود هو بنفسه قُوة من نحو خمسين ألف رجل لتحرير إخوانهم الشرقيين عام (1074م). ولكن الأكثر أهميةً من ذلك هو أن أربانس دعا النبلاء الفرنجة إلى حمل صليب المسيح، والقيام بحجٍّ مُسلحٍ إلى القدس من أجل استعادة إرث ربهم الذي سرقه المسلمون⁽¹⁾ قبل نحو أربعة قرون. ومع صيف عام (1099م) كانت القدس في أيدي الصليبيين، ولسوء حظ البابا أربانس الثاني فقد مات بعد السيطرة على القدس بوقت قصير، ولكن قبل أن يصل الخبر إلى أوروبا الغربية⁽²⁾.

الحرب في حقبة الصليبيين:

في عام (1092م) قُتل الوزير السلجوقي نظام المُلك على يد الإسماعيليين النزاريين (المعروفين بشكل أفضل في الغرب باسم الحشاشين القتلة Assassins). وبعد ذلك بشهر مات السلطان السلجوقي ملك شاه في ظروف تُحيط بها الشكوك. وبعد سنتين جلبت «سنة موت الخلفاء والقادة» معها موت المستنصر الخليفة الفاطمي في مصر، ووزيره بدر الجمالي. وفي بغداد مات الخليفة العباسي المقتدي في عام

(1) هذه الكلمات لأربانس وليس للمؤلف. (المترجم).

(2) حول أنشطة الصليبيين في أوروبا والشرق الأدنى انظر: جوناثان رايلي سميث (Jonathan Riley-Smith)، الحروب الصليبية: تاريخ قصير (The Crusades: A Short History) (نيوهيفن: 1987م)، والمؤلف نفسه، محقق: تاريخ أكسفورد للحروب الصليبية (The Oxford Illustrated History of the Crusades) (نيويورك: 1995م).



السفن. المصدر: ديفيد نيكول، حطين 1187، 81.

(1094م) كذلك⁽¹⁾. ومن ثم أصبحت مصر وسورية والعراق خالية من القيادة السياسية الفاعلة خلال العقد الأخير من القرن الحادي عشر. وليس هناك دليل على أن الفرنجة قد أحيطوا علماً بالفوضى في سورية عندما استجابوا لدعوة أربانس، ومع ذلك فما كان لهم أن يصلوا في وقت أفضل من ذلك الوقت.

وهناك أدلة على أن بعض الوعاظ والفقهاء السوريين أدانوا خسارة القدس، بل أرسلوا وفوداً إلى بغداد لطلب المساعدة من الخلفاء العباسيين والسلطنة السلجوقيين، ولكن أيّاً منهم لم يكن في موقف يسمح له بالاستجابة الإيجابية لهذه الطلبات. ولم يحدث قبل عام (1144م) أن قام هجومٌ مُضادٌ مُسلحٌ ناجح ضدّ الفرنجة؛ فأول هجوم قام به قائد تركي يُدعى زنكي (توفي عام 1146م) وتمكن من الاستيلاء على المدينة الفرنجية إيديسا (الرها) (نيابة عن أسياده العباسيين ظاهرياً)، وتمكن ابنه نور الدين (توفي عام 1174م) بعد احتلال دمشق في عام (1154م) من توحيد المناطق التي يسيطر عليها المسلمون في سورية، وواصل جهاده الخاص ضدّ الفرنجة، إضافةً إلى محاربة أعداء محليين للإسلام السنّي وهم الفاطميون الشيعة في مصر وأتباع طائفتهم في سورية. وتمكن أخيراً خليفته ومرافقه الكردي صلاح الدين (توفي عام 1193م) من إنهاء الخلافة الفاطمية في القاهرة عام (1171م)، كما وجّه إلى الفرنجة هزيمة حاسمة في معركة حطين عام (1187م)، واستعاد القدس بعد ذلك بوقت قصير.

(1) نقاشي لحقبة الحروب الصليبية في الشرق الأدنى مبنيّ - إلى حد كبير - على كتاب كارول هيلينبراند العظيم: الحروب الصليبية: منظورات إسلامية (أدنبورج: 1999م)؛ وبي إم هولت (P. M. Holt)، عصر الحروب الصليبية: الشرق الأدنى من القرن الحادي عشر إلى 1517م (The Age of the Crusades: The Near East from the Eleventh Century to 1517)، (نيويورك: لونغمان، 1986م).

وتحت قيادة صلاح الدين حُكمت مصر وسورية على أنهما دولة اتحادية عائلية؛ إذ قام أعضاء من عائلته الممتدة بإدارة المناطق المتعددة في المملكة، وقامت الدولة الاتحادية الأيوبيّة (سُميت بذلك نسبة إلى أيّوب والد صلاح الدين) بحكم سورية ومصر من تاريخ وفاة صلاح الدين في عام (1193م) إلى أن أطاح بعض المماليك بفرع العائلة المصري في عام (1250م). وبعد ذلك بعشر سنوات هزّمت السلطنة المملوكية المغول في عين جالوت في فلسطين، واستوعبت الممتلكات الأيوبيّة في سورية، وبدأت بطرد الفرنجة من المنطقة. ولو كان هذا النظام العسكري الفاعل قائماً في نهاية القرن الحادي عشر لكان من المشكوك فيه أن يصل الفرسان الفرنجة إلى القدس، وأن ينجحوا في مهمّتهم في استعادتها من المسلمين في عام (1099م).

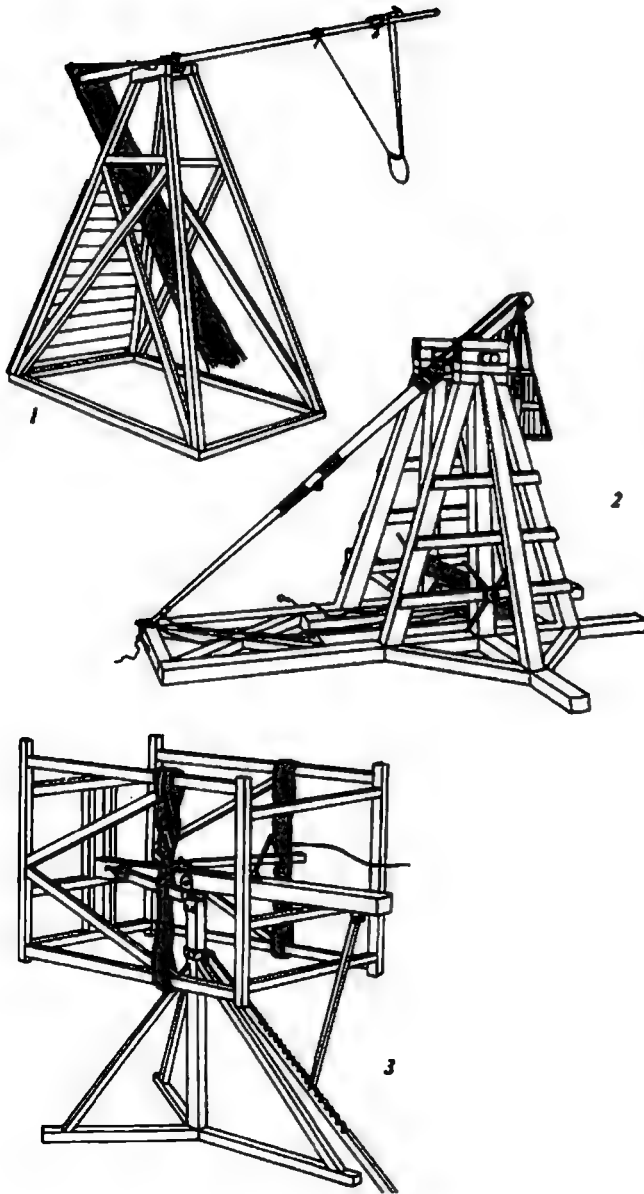
وأما نمط الأسلحة فقد كان متنوعاً حسب المنطقة والزمن، إذ وظّف محاربو المرحلة الصليبية بشكل عام كثيراً من أنواع الأسلحة المستخدمة خلال القرون الإسلامية الأولى (واقيات الزرد، والخوذ، والدروع، والسيوف، والرماح، والحراش، والسكاكين، والقضبان الحديدية، وحبال الوهق، والأقواس، والنبال، والنفط أو النار الإغريقية). ومع أن البحرية الفاطمية في مصر كانت قادرة على تخليص نفسها بشكل مقبول في بداية القرن الثاني عشر؛ إلا أنه لم يكن هناك أيّ مقاومة جوهرية ضد الفرنجة في سورية⁽¹⁾. ولكن بعد ذلك بقرن كانت بحريّة صلاح الدين ضرورية لإحراز نصره في عسقلان.

وختاماً نشير إلى أن ما يُميّز القوات المسلمة عن الفرنجة خلال حقبة الصليبيين هو الدور الحاسم بشكل مطلق للفرسان المسلمين (سواء كتائب الأحرار أم كتائب المماليك) والتقنيّات المتطورة لحرب الحصار⁽²⁾. إضافةً إلى ذلك فإن الحقائق السياسية الدولية المتغيرة بعد إنشاء السلطنة المملوكية وهزيمة المغول في عين جالوت سمحت لبيرس (حكم بين عامي 1260 - 1277م) وخلفائه بأن يعضوا

(1) انظر: ياكوف ليف (Yaacov Lev)، الدولة والمجتمع في مصر الفاطمية (State and Society in Fatimid Egypt) (لندن: بريل، 1991م)، ص ص 93-121.

(2) حول الأسلحة في الحقبة الصليبية انظر: ديفيد نيكول، الأسلحة والدروع في الحقبة الصليبية، 1050-1350م (لندن: 1999م)؛ وللمؤلف نفسه، صلاح الدين والمسلمون: جيوش الشرق الأوسط 1100-1300م (1300-1100) (Saladin and the Saracens: Armies of the Middle East, 1100-1300) (لندن: 1986)؛ وهيلينيراند، الحروب الصليبية: منظورات إسلامية، ص ص 329-430. وانظر أيضاً: بول شيفيدان (Paul Cheveddin)، اختراع مقلع السديم: دراسة في التمازج الثقافي (The Invention of the Counterweight Trebuchet: A Study in Cultural Diffusion)، دورية دمبرتون أوكس بيرز، عدد 54، 2000م، ص ص 71-116.

في سياسة أكثر فاعلية لاقتلاع الفرنجة، على عكس السياسات التوافقية لسابقيهم الأيوبيين. وحتى لا تُطيل في مناقشة هذه الأحداث فسنحصر هذا النقاش في نصر صلاح الدين ضدَّ الفرنجة في حطّين والقدس عام (1187م). إضافةً إلى الحكم الوجيز لشجرة الدر؛ وهي واحدة من النساء المسلمات القلائل اللواتي كان لهن سلطة سياسية حقيقية في العالم الإسلامي في القرون الوسطى عام (1250م). وأخيراً: ظهور السلطنة المملوكية في مصر وسورية.



أسلحة الحصار. المصدر:
ديفيد نيكول، حطّين 1187، 4.

صلاح الدين وشجرة الدر وسلطنة المماليك:

كان تعداد سلاح فرسان صلاح الدين في معركة حطين يوم الرابع من تموز (يوليو) عام (1187م) نحو اثني عشر ألفاً، مع إمكانية وجود العدد نفسه من غير النظاميين. ويُقال إن الفرنجة جمعوا العدد نفسه تقريباً، بل ربما أكثر. وكان من الواضح أن صلاح الدين هو القائد الأفضل في ذلك اليوم في مناوراته ضدَّ الفرنجة المنقسمين وفق الظروف غير المريحة لسهل حطين المُطل على الشواطئ الشمالية الغربية لبحر الجليل كما يذكر ذلك ابن الأثير (توفي عام 1233م)، فعند بدء المعركة:

أرسل الرماة المسلمون سُحباً من السهام مثل سرب من الجراد، وقتلوا كثيراً من خيول الفرنجة. وحاول الفرنجة - بإحاطة أنفسهم بمشاتهم- أن يقاتلوا خارجين نحو طبرية على أمل الوصول إلى الماء، ولكن صلاح الدين أدرك هدفهم، وأخبرهم بزرع نفسه وجيشه في الطريق. وقام بنفسه بالركوب بين صفوف المسلمين مشجعاً وكابحاً قواته عند الضرورة. وكان الجيش بكامله يُطيع أوامره، ويحترم نواهيهِ. وقاد أحد مماليكه الصغار هجوماً مخيفاً على الفرنجة، وأدى أعمالاً فائقة من الشجاعة، إلى أن حاصرتهُ الجموع وقتل، عندها هاجم المسلمون خطوط العدو، وكادوا يخترقونها، وقتلوا كثيراً من الفرنجة أثناء ذلك... أشعل أحد المتطوعين النار في العشب الجاف الذي كان يُغطي الأرض، فاشتعلت الأرض، وحملت الريح الحرارة والدخان إلى الأعداء⁽¹⁾.

وعندما حُوصِر الفرنجة هاجموا، ولكن قوَّات صلاح الدين ثبتت. بعد ذلك تفرَّق الفرنجة باتجاه تلال حطين في محاولة لإيجاد ملاذ، ولكن لم يكن ثمة ملاذ في ذلك اليوم. فكانت حطين نصراً بيّناً لصلاح الدين، وهزيمة مريرة ساحقة للفرنجة. وكانت هذه فرصة لصلاح الدين ليزدق طعم الثأر من عدوه رينالد دو شاتيون [أرناط]، الذي حاول مهاجمة مكة والمدينة ونهب قوافل الحجيج التي كانت فيها أخت صلاح الدين، وسبق أن انتهك كثيراً من الهدنات. وبعد المعركة أمر صلاح الدين بإحضار الملك جي ورينالد إلى خيمته، وأعطى الملك جي بعض الماء، فأراد

(1) فرانسيسكو غابرييلي (Fransesco Gabrieli)، مؤرخو الحروب الصليبية العرب (Arab Historians of the Crusades)، (نيويورك: 1989م)، ص 121.

هذا أن يُشرك رينالد بالماء، وغني عن القول إن صلاح الدين لم يُوافق على ذلك، وقال: «لم يُسمَح لهذا الكافر بأن يشرب، ولن يكسب حياته بهذه الطريقة». ثم التفت صلاح الدين إلى رينالد «عارضاً جرائمه أمامه، ومُعدداً خطاياهم. ثم نهض وقطع بيده رأس الرجل». أبقى صلاح الدين على حياة جي، ولكن بعد ذلك جُمع فرسان الهيكل وفرسان المشفى (الاستبارية)، وأعطوا فرصة قبول الإسلام أو الموت، فرفض مئتان منهم العرض فقُطعت رؤوسهم⁽¹⁾.

وفي الخامس من تموز (يوليو) استسلمت طبرية، واستسلمت عكا في 9 تموز، وعسقلان في 5 أيلول (سبتمبر). وبنهاية أيلول كانت كل الموانئ جنوب طرابلس قد سقطت، سوى صور؛ وهي الموقع الوحيد الذي كان يمكن فيه استلام التعزيزات من أوروبا. كما استسلمت مواقع كثيرة في الأراضي الداخلية، وكانت القدس هدف صلاح الدين التالي. وفي حين استسلمت القدس بسهولة يوم 2 تشرين الأول (أكتوبر)، وأُشيد بصلاح الدين بطلاً منتصراً للإسلام؛ إلا أن قراره بالتحرك باتجاه القدس بدل مدينة صور الأكثر أهمية من الناحية الاستراتيجية كان خطأً رئيسياً. وعلى الرغم من هذا فقد كانت الأمور تبدو كئيبة بالنسبة إلى الفرنجة عندما حاصر صلاح الدين وقواته صور في تشرين الثاني / نوفمبر عام (1187م). ولسوء حظ صلاح الدين فقد رأت قواته غير النظامية أن موسم حملات الصيف قد انتهى (وهي مشكلة مُتكررة عند القواد المسلمين في القرون الوسطى من شتى الأقطاف)، وعاد هؤلاء إلى أوطانهم، وبعدها بقليل عززت سفن الفرنجة مدينة صور بالرجال والمواد. ومع أن الفرنجة لم يتمكنوا من استعادة مدينة القدس المقدسة إلا أن الولايات الفرنجية أعطيت حياة جديدة. وضاعت فرصة ذهبية؛ فلو استطاع صلاح الدين مواصلة حصار صور فلربما طرد الفرنجة من سورية بنهاية القرن الثاني عشر بدلاً من نهاية القرن الثالث عشر.

وإذا كان خلفاء صلاح الدين من الأيوبيين قد حققوا بعض النجاح ضد الفرنجة؛ فإن العقود الستة التالية لوفاته تميّزت بمجموعة من التحالفات المتحوّلة والتوافقات بين بعض الأيوبيين وأمراء الفرنجة. ولم تتغيّر سياسة التوافق مع الفرنجة حتى سقوط الفرع المصري من البيت الأيوبي في عام (1250م)، وهزيمة قوات قطز (حكم عام 1259 - 1260م) للمغول في عين جالوت

(1) المرجع نفسه، ص 124.

في 3 أيلول/ سبتمبر عام (1260م)⁽¹⁾. وقد استلزم التحول من اتحادية العائلة الأيوبية إلى السلطنة المملوكية عقداً كاملاً لكي يحصل. وأحد الجوانب المذهلة لهذا التحول هو الحكم الوجيز لشجرة الدر - أرملة السلطان الصالح أيوب - بوصفها سلطنة حقيقية.

مات السلطان الصالح أيوب بالمرض في منتصف اجتياح لويس التاسع مصر في 21 تشرين الثاني/ نوفمبر عام (1249م)، وكان ابنه الحي الوحيد وخليفته طوران شاه في شمال العراق حاكماً لحصن كيفا آنذاك. وقد أقيمت شجرة الدر موت زوجها سرّاً عن الكل إلا قائد العسكري فخر الدين بن الشيخ، وقلة آخرين، وأبقى هؤلاء على تماسك الأمور إلى أن وصل طوران شاه إلى مصر لتولي السلطة. وعند وصوله في 23 شباط/ فبراير عام (1250م) كان فخر الدين قد قُتل في معركة مع الفرنجة، وبدأت الأمور سيئة. على أن طوران شاه كان قد وصل في الوقت المناسب لقيادة النصر على لويس التاسع، حتى إنه أسّر الملك الفرنسي في 6 نيسان (أبريل). وفي رسالة (وصية وشهادة أخيرة) إلى طوران شاه نصحه السلطان المريض الصالح أيوب بأن يبتعد عن الشراب، وأن يكون كريماً مع ممالك أبيه، كما يفعل الأبناء عادةً. ولكن طوران شاه اختار أن يهمل نصيحة أبيه الحكيمة، وسعى إلى استبدال ممالكه هو بممالك أبيه، وفي النهاية كلفه ذلك حياته عندما قتله ممالك أبيه في 2 أيار/ مايو عام (1250م).

ولكن ما الذي يمكن فعله الآن مع ذهاب الصالح أيوب وولده الوحيد؟ هنا تأتي شجرة الدر، التي أصبحت سلطنة في أيار/ مايو عام (1250م)، وهي واحدة من النساء المسلمات القلائل اللواتي أمسكن بسلطة سياسية حقيقية في التاريخ الإسلامي قبل الحديث⁽²⁾. كان سك العملة والدعاء للحاكم بالاسم من أهم رموز الشرعية السياسية في العالم الإسلامي في القرون الوسطى، وهكذا فقد صار الدعاء باسمها في خطب الجمعة، وسُكّت العملة باسمها. وكانت العملة تُشير إليها

(1) حول الأيوبيين انظر: آر ستيفن همفريز، من صلاح الدين إلى المغول: الأيوبيون الدمشقيون 1193-1260م (From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193-1260) (ألباني: 1977م).

(2) حول اغتيال طوران شاه وحكم شجرة الدر الموجز انظر: همفريز، من صلاح الدين إلى المغول، ص 300-307؛ إيروين، الشرق الأوسط في العصور الوسطى، ص 19-27. ولرؤية أمثلة أخرى انظر: فاطمة ميرنيسي، الملكات المنسيات في الإسلام (The Forgotten Queens of Islam) (مينيابوليس: 1993م).

بأنها ملكة المسلمين، وأعلنت هي ولاءها للخليفة العباسي في بغداد. على أن سلطتها لم تحظَ بالقبول الشعبي، لا في القاهرة، ولا عند الخليفة، الذي عرض أن يُرسل رجلاً من بغداد ليحكم البلاد إن لم يُوجد بديل في مصر. وهكذا فقد تخلّت عن الحكم لصالح زوجها الجديد عز الدين أيبك، الذي كان يعمل متذوقاً للطعام عند الملك الصالح أيوب، وقد اختير - بشكل رئيسي - بسبب طاعته. بعد ذلك بخمسة أيام استُبدل به أمير أيوبي طفل هو الأشرف موسى، الذي كان عز الدين أيبك يخدمه بوظيفة أتابك؛ أي حارس للأمير، وقائد للجيش. ويمرُّ عقد آخر ويُهزم المغول في عين جالوت قبل أن تتأسس السلطنة المملوكية بشكل راسخ في مصر وسورية تحت حكم السلطان بيبرس وخلفائه.

وكما بيّن آر ستيفن همفريز (R. Stephen Humphreys) فإن السلطان بيبرس (حكم بين عامي 1260 - 1277م) مضى بعناد في سياسة خارجية لافتة للانتباه في فاعليتها وتعدّد جوانبها لتحقيق أهدافه في درء هجمات مغولية مُتجددة وطرد الفرنجة من سورية⁽¹⁾. واستطاع تكوين علاقات جيدة مع فرع القبيلة الذهبية (Golden Horde) من الإمبراطورية المغولية في روسيا، الذين كانوا يتحكمون في مستودع مُجنّدي النظام الجدد من الممالك، وكانوا أيضاً يُمثّلون ثقلًا يُكافئ المغول الإيلخانيين (Ilkhans) في العراق وإيران ممّن كانت القبيلة الذهبية والممالك في حرب متكررة معهم⁽²⁾. كما عقد معاهدة تجارية مع جنوا التي كان تجارها يتمتعون بما يُشبه احتكار التجارة في البحر الأسود، وزوّدت هذه المعاهدة السلطة المملوكية بمجنّدين جدد لم يعد بالإمكان نقلهم براً عبر مناطق الإيلخانيين، ولكن كان لتلك المعاهدة منفعة إضافية تتمثل في تدعيم الجنوبيين في منافستهم مع البندقيين. وعلاوة على ذلك فقد عقد بيبرس معاهدة تجارية مع الإمبراطورية البيزنطية لتنظيم الدخول من البحر الأسود إلى الإسكندرية عبر القسطنطينية، وكانت لهذه المعاهدة منفعة إضافية للسلطة المملوكية؛ لأنها وازنت مساعي البابوية في دعم الفرنجة في فلسطين. وفي النهاية استطاع الممالك طرد الفرنجة من عكا

(1) آر ستيفن همفريز، مقالة «الأيوبيون والممالك والشرق اللاتيني في القرن الثالث عشر» (Ayyubids, Mamluks, and the Latin East in the Thirteenth Century). دورية (Mamluk Studies Review) ع 2 عام 1998م، ص 1-17.

(2) روفن أميتاي برايس (Reuven Amitai-Preiss)، المغول والممالك: الحرب المملوكية الإيلخانية (Mongols and Mamluks: The Mamluk-Ilkhanid War, 1260-1281) م 1281-1260 (نيويورك: مطبعة جامعة كمبرج، 1995م).

عام (1291م)، وبهذا أنهوا ما يقرب من قرنين من الوجود الفرنجي في الشرق الأدنى. ومع نهاية القرن الثاني عشر كان الإيلخانيون قد دخلوا في الإسلام، ومع العشرينيات من القرن الرابع عشر لم يعودوا يُشكّلون تهديداً للنظام المملوكي في سورية ومصر.

الفصل الرابع

المَدَن

في الوقت الذي كان الإسلام يمتدُّ منتشراً داخل حدود الجزيرة العربية وخارجها؛ ظهر ما أسماه المؤرخون بالحضارة الإسلامية في المدن الحامية الجديدة، وهي مدنٌ أنشئت خلال الفتوحات الإسلامية في القرن السابع، وخصوصاً البصرة (التي أسست عام 637م)، والكوفة (التي أسست عام 638م) وكلاهما في جنوب العراق، والفسطاط (التي أسست عام 642م) في مصر بالقرب من القاهرة (التي أنشئت عام 969م)⁽¹⁾. وفي أعقاب فتح سورية أقيمت معسكرات القوات المسلمة في «الرملة» وسط فلسطين، وفي «الجابية» عاصمة الفساسنة القديمة، التي كانت موجودة في منطقة الجولان. وسرعان ما حلت محلّهما مدينة دمشق بوصفها مركزاً إدارياً لسورية.

هذه المدن وغيرها كانت في البداية من مدن الحاميات؛ أي أنها أكثر قليلاً من كونها قواعد عسكرية ومراكز إدارية للقوات الفاتحة، ويمرور الوقت تطوّرت هذه المدن لتُصبح مراكز حضارية كاملة متكاملة، يُقيم فيها الحكّام والقادة العسكريون والجنود وعائلاتهم، وتحوي المساجد والأسواق والتجار والحرفيين والعلماء، فضلاً عن أولئك الذين يُمثّلون أطراف النزاعات الدينية والمعارضة السياسية والمسؤولين ورجال العصابات، وما يمكن أن نسمّيه في وقتنا الحاضر بـ«عصابات الجريمة المنظمة».

ونظراً إلى أسباب تتعلّق بضيق المساحة السردية هنا، وفي محاولة منا لتقديم إطار زمني واسع النطاق حتى نتعرّض - وبشكل واسع - للحياة اليومية في العالم الإسلامي في العصور الوسطى؛ فسوف يُكرّس الجزء الأكبر من هذا الفصل للحديث عن ثلاثة مراكز عالمية رئيسية هي: دمشق وبغداد والقاهرة، والبلدان التابعة لها وهي: سورية والعراق ومصر. ففي الوقت الذي تُعدُّ فيه دمشق واحدة من أقدم المدن المأهولة في العالم؛ فإن بغداد (تأسست عام 762م) والقاهرة (تأسست عام 969م) أسستا لتكونا بمنزلة مدينتين للقصور الإمبراطورية للأسر الجديدة الحاكمة؛ أي العباسيين (750 - 1258م) والفاطميين (909 - 1171م) على التوالي. وفي حين أن

(1) في الوقت الذي تتفق فيه المصادر على تاريخ تأسيس الفسطاط؛ فهي لا تتفق على التاريخ الدقيق لتأسيس البصرة والكوفة، على الرغم من أنها تميل إلى الموافقة على أن البصرة أنشئت قبل الكوفة. كما أن المصادر أيضاً غير دقيقة في ما يتعلق بغزو جنوب العراق. ويقترح دونر (Donner) بأن غزو جنوب العراق قد وقع في الفترة بين 635 و642م. انظر: فرد م. دونر (Fred M. Donner) في كتابه: الفتوحات الإسلامية المبكرة (The Early Islamic Conquests) (نيوجيرسي: مطبعة جامعة برينستون، 1981م)، ص 212-220، 230.

هذه العواصم الثلاث تمثل موضوعات غريبة على الخصوصية الدينية والسياسية لحكّامها والمناطق التابعة لها؛ فإنها تمثل موضوعات دنيوية أكثر شيوعاً تتعلق بالحياة الحضرية في العصور الوسطى، سواء في مدن الحاميات أم في مجموعة من المراكز الحضرية الأخرى التي أنشئت في وقت مبكر؛ من قرطبة في الغرب إلى دلهي في الشرق⁽¹⁾.

وكانت الحياة اليومية للعالم الإسلامي في العصور الوسطى تدور حول الأسواق والمساجد، وهما مؤسستان ضروريتان لأنشطة الحياة اليومية في كل مدينة وبلدة. ويُعزى ذلك إلى أن السلع كانت تُصنَّع في الأسواق المحلية، وأيضاً المواد الغذائية كانت تُباع وتُشتري هناك، وكل ما يمكن تصوُّره في جميع أنحاء العالم الإسلامي وما وراءه يمكن العثور عليه كذلك في المدن الكبرى مثل دمشق وبغداد والقاهرة وغيرها. كما أن المسجد الجامع - الذي كان يمثل مركز الحياة الدينية الرسمية والسياسية - كان يقع على الدوام داخل الأسواق أو بجوارها. وفي تلك الحالات التي تكون فيها المساجد الجامعة قد شُيّدت في مدن الحاميات الجديدة مثل البصرة والكوفة، أو في مدن القصور الجديدة مثل بغداد والقاهرة؛ نجد أيضاً أنه سرعان ما كانت تنشأ الأسواق الجديدة بالقرب من المكان الرئيسي للعبادة وتجمُّع الناس.

وعلى الرغم من أننا سوف نتحدّث في هذا الفصل عن سورية والعراق ومصر؛ إلا أننا سنُوجِّه قدراً كبيراً من الاهتمام للحديث عن أسواق دمشق وبغداد والقاهرة؛ وذلك لمعرفة كيف كانت حياة الناس اليومية في هذه المدن، وأنواع السلع التي كانوا يصنعونها، وأنواع المنتجات والمحصولات التي كانوا يزرعونها، ونوع الأموال التي كانوا يستخدمونها، وكيف كان الناس يسافرون وينقلون البضائع من مدينة إلى أخرى، وكيف كان المسلمون والمسيحيون واليهود يتفاعل بعضهم مع بعض في هذه المدن، وأنواع المنازل التي كان يعيش فيها الناس، وماذا كانوا يأكلون ويشربون، وأنواع تقنيات الري المستخدمة في المناطق الزراعية النائية. ولكن قبل أن نُوجِّه انتباهنا إلى هذه الموضوعات ثمة ملاحظة يجدر ذكرها عن مصادر هذا الفصل، وفي ما يأتي توضيح لها في نظامٍ مرتَّب.

المصادر:

إن في مصادر العصور الأولى من التاريخ الإسلامي مجموعة من المشكلات

(1) وحول النظرية الأدبية في مفهوم «المدينة الإسلامية»، راجع قسم «المدن» في فصل: «اقتراحات لقراءات أخرى».

التي لسنا بصدد سردها هنا⁽¹⁾، ولكن بمجرد مرور المؤرخين بالتأريخ للعصور الأولى من التاريخ الإسلامي فإننا نجد أن المصادر متوافرة بكثرة، وتوفّر وصفاً جيداً لأنماط الحياة اليومية في تلك القرون، على الأقل عن الحياة العامة للعالم الإسلامي في العصور الوسطى. وعلى وجه الخصوص فإن المؤرخين المعاصرين محظوظون؛ لأن لديهم روايات مفصلة عن المسافرين والجغرافيين والمعجمات والمؤرخين، وهي روايات تصف التخطيطات المادية لكل من دمشق وبغداد والقاهرة، فضلاً عن بعض البلدان والمدن الأخرى خلال العصور الوسطى⁽²⁾. وبالإضافة إلى ذلك فإن لدينا مؤلفات «فضائل البلدان» الأدبية، التي قام فيها العلماء بجمع كثير من المواد المتاحة (وغالباً الأسطورية) عن مدينة أو منطقة معينة، قاصدين من وراء ذلك تمجيد مزايا بلدانهم أو المناطق التي كانوا يعيشون فيها. وتُعدُّ مؤلفات «فضائل القدس» و«فضائل الشام» ذات أهمية خاصة لأغراض هذه الدراسة، والتي تُطلُّ بنا فذة على الحياة اليومية - وخصوصاً الحياة الدينية - في الأراضي المقدسة خلال العصور الإسلامية الوسطى⁽³⁾.

وأخيراً؛ هناك مصدر آخر غني جداً يتعلّق بالحياة اليومية، ويتمثل هذا المصدر في بعض الوثائق العبرية التي تصل إلى 250.000 وثيقة والموجودة في معبد جنيزة في القاهرة. ووفقاً للتقاليد اليهودية فإن الوثائق التي يُكتب عليها اسم الله يجب عدم إتلافها، ومن ثمَّ فإن المجتمع المصري اليهودي وضع هذه الوثائق في مستودع

(1) انظر: ص ص 37-42 في هذا الكتاب.

(2) انظر مؤلفات الجغرافية والأسفار في العصور الوسطى والمترجمة من قبل س. بوسورث و.ج.س. برود هيرست (R. J.C. Broadhurst) وباسل كولبنز (Basil Collins) ونيكيتا إليسيف (Nikita Elisseeff) وه.أ.ر. غيب (H.A.R. Gibb) ويعقوب لاسنر (Jacob Lassner) وغي لو سترانج (Guy Le Strange) وويلر م. ثاكستون (Wheeler M. Thackston) في كتاب: الجغرافية والسفر (Geography and Travel)، وانظر الجزء الخاص بالجغرافية والرحلات في فصل: «اقتراحات لقراءات أخرى».

(3) وحول فضائل القدس وفضائل الشام انظر: إميكام إيلاد (Amikam Elad)، القدس في العصور الوسطى والعبادة الإسلامية: الأمكنة المقدسة والاحتفالات والحج والمعرة (Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage) (لين: بريل، 1995م). انظر أيضاً: بول م. كوب (Paul M. Cobb) «القداسة الظاهرية: جَعْلُ سورية المسلمة مقدسة قبل الحروب الصليبية» (Virtual Sacrality: Making Muslim Syria Sacred before the Crusades) في كتاب: لقاءات في العصور الوسطى: الثقافة اليهودية والمسيحية والإسلامية في التقاء وحوار (Medieval Encounters: Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue) 8.1 (2002م): ص ص 35-55. وانظر أيضاً: يوسف وليد مرعي، عبادة القديسين بين المسلمين واليهود في سورية في العصور الوسطى (The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria) (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 2002م).

(جنيزة) في معبد ابن عيزرا في الفسطاط، وكان من المفترض أن تُدفن. وهناك وثائق من هذه الجنيزة الخاصة لم تكن مدفونة اكتُشفت أخيراً عن طريق المصادفة المحضة في القرن التاسع عشر. هذه الوثائق (والتي يرجع تاريخ معظمها إلى الفترة من 1002م حتى 1266م) مفيدة بشكل خاص لفهم الحياة اليومية للمجتمع اليهودي في القاهرة الكبرى. ولكن - كما أثبتت غويتن - هذه الوثائق يمكن أن تُستخدم أيضاً في بناء صورة مفصلة بشكل كبير للحياة اليومية في مصر ومنطقة البحر الأبيض المتوسط وما وراء ذلك⁽¹⁾.

وفي الوقت الذي نستكشف ما هو مقدّس فضلاً عن ما هو مدّنس في تحقيقنا بشأن الحياة اليومية في الشام والعراق ومصر؛ فإننا سنعتمد بشكل أساسي (وليس حصرياً) على أعمال ثلاثة مؤلفين هم: «المقدسي» (945-1000م) عالم الجغرافية الشامي في القرن العاشر، و«ناصر خسرو» (المتوفى 1075م) وهو رحالة فارسي في القرن الحادي عشر، و«ابن جبير» (1145-1217م) الرحالة الأندلسي في القرن الثاني عشر، وجميعهم من المتعلمين الذين سافروا على نطاق واسع في جميع أنحاء العالم الإسلامي. ولكن من الصعب التأكد مما إذا كانت رغبتهم في السفر نتيجةً للوفاء بالالتزام الديني بأداء فريضة الحج إلى مكة، أم أن رغبتهم في القيام بالحج متأصلة في حبهم للسفر والتجوال. وأياً كانت دوافعهم الحقيقية فقد بدؤوا يسافرون مع عقد النية على أداء فريضة الحج، وبعضهم ترك للأجيال القادمة سجلاً مفصلاً عن رحلاته. وكما قد يتوقع المرء فإن مهنهم واهتماماتهم قد شكّلت ما كانوا يرونه مهمّاً أو يستحق التسجيل من سفرهم في أنحاء المنطقة كافة.

إن تفاصيل حياة المقدسي تُعدُّ قصيرة وغامضة إلى حدٍّ ما⁽²⁾، ومعظم ما نعرفه عنه مستمد من عمله الرائد في المجالات الجغرافية المادية والاقتصادية والسياسية والبشرية. ونعرف أنه قام بأداء فريضة الحج في عام 966م، وقضى السنوات العشرين التالية في الأسفار والترحال. وبينما هو يجول العالم الإسلامي من المغرب إلى حدود السند أدى فريضة الحج مرتين أخريين في عامي 977م و987م. وكان يحرص على تسجيل المعلومات التي تشيد بمزايا كل بلدة، كما كان مولعاً

(1) غويتن، مجتمع البحر الأبيض المتوسط: المجتمعات اليهودية في العالم كما صُوّرت في جنيزة القاهرة (A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the World as Portrayed in the Cairo Geniza)، 6 مجلدات، (بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1967-1993م). وانظر أيضاً: يعقوب لاسنر، مجتمع البحر الأبيض المتوسط: ملخص في مجلد واحد، (A Mediterranean Society: An Abridgement in One Volume) (بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1999م).

(2) انظر: المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، أو النسخة المترجمة من قِبَل باسل كولبنز: (The Best Divisions for Knowledge of the Regions) (ريدينغ، المملكة المتحدة: دار غارنت للنشر، 2001م).

بالأوصاف المفصلة لتضاريس تلك البلدان ومناخاتها، وكذلك المنتجات الزراعية والسلع المصنعة والمواد المستوردة والمصدرة من أسواقها. ونظراً إلى كونه من مواليد القدس (بيت المقدس؛ ومن هنا أتى نسبه «المقدسي»)⁽¹⁾؛ فإن وصفه لمسقط رأسه وبلده الشام يُعدُّ تفصيلاً على وجه الخصوص⁽¹⁾.

أما ناصر خسرو؛ فإن التفصيلات المتوافرة عن حياته تُعدُّ شحيحة أيضاً، فما نعرفه أنه في فصل الخريف من عام 1045م رأى حلمأ أقنعه بأنه كان يسير في الطريق الخطأ، وعليه فقد ترك عمله - وهو مسؤول مدني في خراسان - وشرع في بحث شخصي عن الحقيقة، وكان هذا البحث ينطوي أيضاً على أداء فريضة الحج بمكة. إن اعتناقه مذهب الفرقة الإسماعيلية ربما تزامن مع رغبته في القيام بالحج، وفي نهاية الأمر توجه إلى مكة، ومع ذلك فقد اتخذ طريقاً ملتوياً إلى الحجاز، لقد تفادى المرور بمعظم المدن الكبرى في عصره (بما في ذلك دمشق) ولكنه زار عدداً من المواقع الاستيطانية الإسماعيلية على طول طريق رحلته. إن ما يهمنا بصفة خاصة هو إقامته المؤقتة في القاهرة عاصمة الخلافة الفاطمية الإسماعيلية، بالإضافة إلى القدس التي كانت اسمياً تحت سيطرة الفاطميين في ذلك الوقت. بالإضافة إلى ذلك فإن عين المسؤول المدني التي يتمتع بها ناصر خسرو وجهته نحو التفصيلات المليئة بالأوصاف الدقيقة للأسواق والبُنى التحتية المدنية والاحتفالات العامة التي لاحظها خلال رحلته التي استغرقت سبع سنوات⁽²⁾.

وعلى الرغم من أن رحلة ابن جبير استغرقت عامين فقط إلا أنه قام بتغطية أراضٍ أكثر بكثير مما فعله ناصر خسرو. وكما كانت الحال مع المقدسي وناصر خسرو فإن إقامة ابن جبير في الشام والعراق ومصر كانت مرتبطة بالغرض من رحلته وهو الحج؛ فقد رحل من منزله في غرناطة في فبراير عام 1183م وأبحر عبر البحر المتوسط متوجهاً إلى ميناء الإسكندرية في مصر، وسافر عبر نهر النيل إلى القاهرة، وفي نهاية المطاف إلى الميناء المصري عيذاب الذي يطل على البحر الأحمر. ثم عَبَرَ البحر الأحمر مع رفقائه الحجاج إلى ميناء جدة غرب السعودية في طريقه إلى مكة، ثم وصل إليها في سبتمبر من عام 1183م، حيث انتظر حتى بدأ موسم الحج السنوي في منتصف مارس من عام 1184م.

وبعد أداء فريضة الحج سافر ابن جبير إلى الشمال الشرقي ماراً بشبه

(1) لتفسير «النسبة» ونظام التسمية العربية التقليدية انظر: ص ص 243-250 من هذا الكتاب.

(2) انظر ناصر خسرو في: كتاب سفرنامه (Nasser-e Khosraw's Book of Travels (Safarnama)) ترجمة: ويلر تاكستون (ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 1986م)، ص ص IX-XII.

الجزيرة العربية متجهاً إلى بغداد حتى وصل نهر دجلة، ومنه إلى الموصل. ثم سافر نحو الغرب إلى حلب في شمال سورية ونحو الجنوب متجهاً إلى دمشق، حيث أمضى أربعة أشهر (من يوليو حتى أكتوبر 1184م). ثم سافر إلى ميناء عكا، الذي رحل منه في أكتوبر من عام 1184م، وأبحر غرباً عبر البحر الأبيض المتوسط. ومن خلال عدد من الطرق الالتفافية على طول الطريق وصل أخيراً إلى منزله في غرناطة في مايو عام 1185م.

وعلى الرغم من أن تجنّب ابن جبير المرور بالقدس قد يكون ناتجاً عن رغبته في الوصول إلى وطنه بعد رحلة طويلة وشاقة بالفعل؛ فإنه قد يكون لذلك علاقة كبيرة بحقيقة أن القدس كانت لا تزال في عام 1184م عاصمة للمملكة الصليبية. إن الابتهاال والتوسّل إلى الله الذي يفتح به ابن جبير وصفه الموجز لا يترك مجالاً للشك في مشاعره تجاه الصليبيين، فتجده يقول⁽¹⁾: «لِيُهْلِكْهَا اللَّهُ (والمسيحيون فيها) وَلِيُعِدَّهَا مِنْ جَدِيدٍ (للمسلمين)»⁽²⁾. ونظراً إلى سيطرة الصليبيين على بعض المدن الساحلية على طول الساحل السوري في ذلك الوقت؛ فلم يكن أمام ابن جبير من خيار سوى الرحيل إما من ميناء صليبي، وإما القيام برحلة برّية طويلة إلى ميناء الإسكندرية.

سورية ودمشق:

نظراً إلى أن دمشق هي المركز الإداري لسورية بعد الفتوحات الأولى في ثلاثينيات القرن السابع الميلادي، ونظراً إلى كونها مقرّ الخلافة الأموية في الفترة ما بين (661 - 750م)؛ فقد شهدت المدينة مراحل توسّع الفتوحات الإسلامية وتوطيدها، وتطوّر فيها كثير من السياسات الإدارية والمؤسسات التي كانت تُستخدم من قِبَل الخلفاء الأمويين. ومع انتهاء الحرب الأهلية الأولى التي وقعت بين عامي (656 - 661م)، وقيام معاوية بن أبي سفيان بتوطيد مكانته في الشام؛ تجددت الفتوحات الإسلامية في بلاد فارس من جهة الشرق، وكذلك في منطقة شمال إفريقيا وإسبانيا في الغرب. وخلال هذه الفترة المبكرة وضع الأمويون عدداً من السياسات لتدعيم السيطرة الإدارية على الدولة الإسلامية الجديدة، وكان من أبرزها

(1) رحلة ابن جبير (The Travels of Ibn Jubayr)، ترجمة: برودهرست (لندن: ج. كيب، 1952م)، ص318.

(2) وفي الأصل: «والله يُعيدُه إلى أيدي المسلمين، ويظهره من أيدي المشركين، بعزّته وقدرته». ابن جبير: رحلة ابن جبير (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1979م)، ص282. (المترجم).



قبة الصخرة في القدس عام 1870م. المصدر: مركز وثائق الشرق الأوسط، جامعة شيكاغو.

تلك الإصلاحات التي قام بها عبد الملك بن مروان (حكم من 685م - 705م) مثل إصدار عملة مميزة، وجعل اللغة العربية هي اللغة الإدارية الرئيسية لنظام الحكم. وفي عهد عبد الملك بن مروان وتحت إشرافه الخاص شُيّد مسجد قبة الصخرة في القدس بوصفه رمزاً يدلّ على أن نظام الحكم الإسلامي الجديد قد حلّ بشكل دائم محل نظام الحكم البيزنطي. ولقد واصل الوليد بن عبد الملك بن مروان (حكم من عام 705 - 715م) الجهود، فبنى في مكان كاتدرائية القديس يوحنا المعمدان في دمشق المسجد الأموي الكبير في وسط المدينة، كما قام بتجديد المسجد النبوي في المدينة وإعادة بنائه.

وفي الوقت الذي وصل فيه الرحالة الأندلسي ابن جبير إلى دمشق في الخامس من يوليو عام 1184م كانت الدولة الأموية قد انقرضت منذ أكثر من أربعة قرون، ومع ذلك ظل مسجد قبة الصخرة في القدس والجامع الأموي في دمشق بمنزلة شهادتين دائمتين على الحكم الأموي في دمشق. ولكن أكثر ما أثير ابن جبير فور وصوله إلى دمشق لم يكن كثرة صروحها المعمارية، ولكن ذلك الجمال الأخاذ والمتوهج لحدائقها.

وهناك سردٌ يصف فيه ابن جبير مدينة دمشق، يقول فيه:

إنَّها جنة المشرق، ومطلع حسنه المؤنق المشرق، وهي خاتمة بلاد الإسلام التي استقرَّيناها، وعروس المدن التي اجتليناها. قد تحلَّت بأزاهير الرياحين، وتجلَّت في حلل سندسية من البساتين، وحلَّت من موضع الحسن بالمكان المكين، وتزيَّنت في منصتها أجمل تزيين⁽¹⁾.

ويستمر ابن جبير في روح التقليد الأدبي في سرد الفضائل الراسخة للشام، مستشهداً بعدد من مزايا دمشق ومنها أنها: تشرَّفت بأنَّ آوى الله تعالى فيها المسيح وأمه عندما فرَّاً إلى هناك هرباً من هيرودس (على النقيض من رواية العهد الجديد التي تقول بأنهما قد فرَّاً إلى مصر، متى 2: 13-18)، «وماؤها سلسبيل»، «فقد سئمت أرضها كثرة الماء، حتى اشتاقت إلى الظمأ»، وغطوتها الخضراء (الأراضي المحيطة بالمدينة) التي تمتدُّ بشرقيها هي على امتداد البصر، «فكلُّ موضعٍ لحظَّته بجهاتها الأربع نضرته اليانعة مدَّ النظر»⁽²⁾.

وبالنسبة إلى ابن جبير فإن هذه الفضائل وغيرها من الفضائل الأخرى لدمشق تثبت صدق أولئك الذين يقولون:

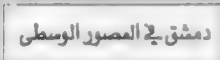
إن كانت الجنة في الأرض؛ فدمشق لا شك فيها، وإن كانت في السماء فهي حيث تُساميها وتُحاذيها⁽³⁾.

ثم يُحوِّل ابن جبير انتباهه إلى واحد من المساجد الأكثر شهرة في العالم، والذي يقع وسط المدينة. كان هذا المسجد في الأصل كاتدرائية القديس يُوحنا المعمدان التي شيَّدها الإمبراطور ثيودوسيوس الأول عام 375م، وكانت هذه الكنيسة لفترة طويلة من الزمان مكاناً للتبجيل والحج بالنسبة إلى المسيحيين؛ نظراً إلى أن المبنى الرئيسي كان يضم ضريح يُوحنا المعمدان. وفي أوائل القرن الثامن الميلادي قام الوليد بن عبد الملك بن مروان بمصادرة هذه الكاتدرائية وتحويلها إلى المسجد الجامع الذي يرمز إلى السيادة الأموية والإسلامية. ولكن في السنوات التي تطلت الفترة بين الفتح الإسلامي لدمشق (635م) وعهد الوليد كانت كنيسة القديس يُوحنا المعمدان تُستخدم مكاناً للعبادة بالنسبة إلى غالبية السكان المحليين المسيحيين وعدد قليل نسبياً من القوات الإسلامية.

(1) المرجع السابق، ص 271. [وفي الأصل: ص 234].

(2) المرجع نفسه ص 271-272. [وفي الأصل: ص 234-235].

(3) المرجع نفسه، ص 272. [وفي الأصل: ص 235].



دمشق في العصور الوسطى.
المصدر: ميرى، عبادة
القديسين بين المسلمين
واليهود في سورية خلال
العصور الوسطى.

تقول الأسطورة إن الجيوش الإسلامية قديماً قامت بغزو دمشق من الغرب والشرق، وقام أبو عبيدة بن الجراح (قائد الجيش المسؤول عن غزو سورية) بعقد معاهدة سلام مع سكان المدينة من المسيحيين قبل دخول المدينة والكنيسة من الغرب، ومع ذلك فإن خالد بن الوليد (بطل حروب الردة والفتوحات الإسلامية المبكرة) لم يتم بعقد مثل هذه المعاهدة، فاستولى على المدينة والكنيسة من جهة الشرق. ومنذ ذلك الحين فصاعداً صار الجزء الشرقي من الكاتدرائية ينتمي إلى المسلمين، والجزء الغربي ينتمي إلى المسيحيين. إن التحول التدريجي للكاتدرائية إلى كاتدرائية /مسجد ومن ثم إلى مسجد يُوضح الدرجة التي كانت تتطلب من الحكّام المسلمين في الشام في وقت مبكر استيعاب غالبية السكان المسيحيين المحليين، إلى أن تعرّز موقع الحكام المسلمين على يد عبد الملك بن مروان وابنه الوليد.

وكما قد يتوقع المرء فإن وصف ابن جبير لبناء الوليد للمسجد الجديد يُلقى



المسجد الأموي في دمشق
عام 1865م. المصدر: مركز
وثائق الشرق الأوسط، جامعة
شيكاغو.

الضوء على الإسلام⁽¹⁾ وعلى الوليد بأفضل صورة ممكنة، فوفقاً لرواية ابن جبير فإن الوليد طلب في البداية الكنيسة من المسيحيين مقابل تعويض، وعندما رفضوا هذا العرض السخي قام بمحاصرة المبنى بالقوة وهدمه كاملاً. وعندما بدأ في إعادة بنائه من جديد على أنه مسجد «كُتِبَ الوليد إلى ملك الروم في القسطنطينية يأمره بإرسال اثني عشر ألفاً من الحرفيين من بلده، ويهدده إذا تقاعس عن تنفيذ هذا الأمر»⁽²⁾، وبطبيعة الحال قام الإمبراطور البيزنطي بالانصياع لأوامر الخليفة والامتثال لها. إن تفصيلات هذه القصة محل جدل ونزاع منذ فترة طويلة، وبخاصة فيما يتعلق بطبيعة الاستخدام المشترك للكاتدرائية، وما إذا كان المسيحيون قد تلقوا تعويضاً عادلاً عن ذلك، أو حصل الاستيلاء عليها بالقوة. وأياً كانت الحقيقة الفعلية لهذه التفصيلات فإن الجامع الأموي الذي شيّده الوليد في دمشق يُعدُّ مثلاً رائعاً على الصروح المعمارية الإسلامية في العصور المبكرة، و«سرعان ما أصبح مكاناً يجله المسلمون في العصور الوسطى، ولا يزال حتى يومنا هذا»⁽³⁾. وبعد التحويل الذي قام به الوليد حظي هذا المسجد بأهمية كبرى بوصفه موقعاً إسلامياً للحج⁽⁴⁾؛

(1) وبالطبع فإن المؤلف يشير هنا (بحسب ما سيأتي في الفقرة) إلى أن هذه الواقعة تلقي الضوء على الإسلام في مصادرة مقدّسات الآخرين ومحاصرتها وهدمها (الترجم).

(2) المرجع السابق، ص 272. [وفي الأصل: ص 235].

(3) انظر: فينبار باري فلود (Finbarr Barry Flood)، الجامع الكبير في دمشق: دراسات على مزايا الثقافة البصرية الأموية (The Great Mosque of Damascus: Studies on the Makings of an Umayyad Visual Culture) (لندن: بريل، 2001م).

(4) لا علاقة لهذا المسجد بالحج كما هو معروف، ولكن المؤلف يسمّي كل قُصْد من المسلمين إلى موقع إسلامي (حجاً). (الترجم).

نظراً إلى أن رأس الحسين بن علي (الحفيد الشهيد للنبي محمد) دُفن في الجانب الشرقي من الفناء بعد مقتله في كربلاء بالعراق في عام 680م⁽¹⁾.

كما كانت الشام - وفقاً للجغرافيين والرحالين المسلمين - تشمل في العصور الوسطى الدولة الحديثة من سورية، وتشمل أيضاً الدول الحديثة لبنان والأردن وفلسطين؛ أي أنها تشمل كل شيء من جهة الشمال الغربي لشبه الجزيرة العربية. وبالإضافة إلى ذلك فإنهم نادراً ما كانوا يستخدمون كلمة سورية لوصف هذه المنطقة، بل كانوا يشيرون إليها عموماً بوصفها بلاد الشام. ونجد المقدسي يفسر معنى الشام على النحو الآتي:

«لقد قيل إن سورية تُسمى الشام، لأنها تقع إلى الجهة اليسرى من الكعبة، وأيضاً لأن أولئك الذين يرحلون إلى هناك (من الحجاز) يتجهون إلى اليسار أو الشمال، وإلا فإنه قد يكون بسبب وجود طابع الحسن أو الجمال في سورية، مثل ما ندعوه «شامات» - الحمراء والبيضاء والسوداء (وهي الحقول والحدائق التي تشبه الشامات على الوجه الجميل)،⁽²⁾

إن التفسير اللفظي العادي أو الحسي لكلمة الشام هو بالتأكيد صحيح، ومع ذلك، فإن المقدسي يكلف نفسه عناء أن يشمل تفسيره الجانب الخيالي أيضاً لـ «طابع الحسن» أو «الشامة»، مما يدل على المدى الذي كان العلماء على استعداد للذهاب إليه



منظر داخلي للمسجد الأموي في دمشق عام 1870م. المصدر: أرشيف صور الشرق الأوسط، جامعة شيكاغو.

(1) انظر: ص من 228-229 من هذا الكتاب لمناقشة استشهاد الحسين بن علي.

(2) غي لوسترانج، فلسطين تحت حكم المسلمين، وصف سورية والأراضي المقدسة في الفترة من 650 حتى 1500م (Palestine under the Moslems: A Description of Syria and the Holy Land, from A.D. 650 to 1500)، (بيروت: دار الخياط للطباعة والشرقية، 1965م [1890م])، ص 41: المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص 129.

من أجل الإشادة بمزايا بلدانهم أو مدنيهم. هذا لا يعني القول بأن سورية كانت خالية من مواطن الجمال، ففي الواقع - كما وصفها المقدسي وناصر خسرو وابن جببر وغيرهم بإسهاب - كانت عامرة بالحدائق والخضرة ووفرة الإنتاج الزراعي.

ويُقسَّم المقدسي سورية إلى أربع مناطق في الشمال والجنوب، مع وصف موجز لأرضها والموارد المائية والبلدات والمدن الرئيسية فيها:

1 - المنطقة الأولى: تتكوّن من سهول على طول ساحل البحر الأبيض المتوسط، وبها «مساحات رملية يلي بعضها بعضاً، وبالتناوب مع الأراضي المزروعة». وتشمل المدن الكبرى المدن الساحلية مثل: عسقلان ويافا وعكا وصُور وصيدا وبيروت وطرابلس وكذلك الرملة، وتمتد نحو 10 أميال من اليابسة.

2 - شرق السهل الساحلي: حيث تقع «البلدات الجبلية، التي تمتاز بكثرة الأشجار، والتي تمتلك كثيراً من الينابيع وكثيراً من القرى والحقول المزروعة». المدن الكبرى في هذه المنطقة تراوح بين القدس ونابلس في الجنوب وأنطاكية في الشمال.

3 - جهة الشرق من المنطقة الثانية التي يقع فيها وادي الأردن: حيث تم العثور على كثير من القرى وجداول المياه، وأيضاً أشجار النخيل، بالإضافة إلى الحقول المزروعة والزراعات النيلية. المدن الكبرى في وادي الأردن تشمل: أريحا وبيسان والناصرية وطبرية وبانياس.

4 - شرق المنطقة الثالثة: توجد فيها جبال تقع على حدود الصحراء العربية وتصل إلى الشمال من منطقة الهلال الخصيب. وعلى الرغم من مناخها البارد إلا أن فيها كثيراً من القرى ويناابيع المياه والغابات والأشجار. وأما المدن الرئيسية على طول حافة الصحراء فتشمل عمّان ودمشق وحمص وتدمر (بالميرا) وحلب، وكلها تستفيد من الينابيع والأنهار التي تتدفق على المنحدرات الشرقية للجبال وتصب في الصحراء⁽¹⁾.

وبعد أن وصف المقدسي المناطق السورية الأربع حول انتباهه إلى مناخ سورية، الذي هو معتدل عموماً، إلا أنه - بسبب جبالها ووديانها - عرضة للبرد القارس ودرجات الحرارة المنهكة. وتوصّف بعلبك في جبال لبنان بأنها أبرد مكان في سورية، في حين أن وادي الأردن يُصنّف على أنه الأكثر ارتفاعاً في درجات الحرارة. وفي القرن

(1) غي لوسترانج، فلسطين تحت حكم المسلمين....، ص15: المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، صص156-157.

العاشر لم يكن المقدسي يعرف أن منطقة البحر الميت - جنوب أريحا مباشرة في وادي الأردن - هي أدنى مكان على كوكب الأرض (1349 قدماً تحت مستوى سطح البحر)، ومع ذلك فإنه كان يدرك جيداً أن الصدع في وادي الأردن امتد جنوباً مروراً بالحجاز، وأنه كان وادياً «من الحرارة وأشجار النخيل».

كما نجد المقدسي - وهو أحد علماء الجغرافية الماهرين - مولعاً بالقوائم. وتعدُّ قائمته بشأن المحصولات الزراعية وغيرها من السلع المنتجة في سورية ذات أهمية خاصة بالنسبة إلى أغراضنا البحثية؛ نظراً إلى أنه من خلال قائمته (المرتبة بحسب المنطقة والمدينة) يمكننا أن نعرف معلومات مثل: ماذا كان أهل سورية يأكلون في القرن العاشر؟ وما الذي كان يُصنَّع ويُباع في أسواقها المحلية؟ إن كثيراً من هذه المواد الغذائية والسلع المصنَّعة كانت تُشترى من التجار والوسطاء الآخرين للبيع في دمشق، وكانت أيضاً تُباع في أسواق القاهرة وبغداد. وكان بعضها يُشترى من التجار القادمين من مسافات طويلة لبيعه في أسواق قرطبة في الأندلس، وأسواق أصفهان في إيران، وحتى في أسواق القسطنطينية عاصمة الإمبراطورية البيزنطية.

إن قائمة المقدسي بشأن المنتجات الزراعية في القدس هي الأطول والأكثر تفصيلاً، وكما قد يتوقع المرء فإننا سنجد أن بعض المنتجات التي تُنتج في مسقط رأسه تُمدح بأنها ممتازة وليس لها مثل، فنراه يقول:

والتجارات به مفيدة، يرتفع من فلسطين الزيت والقُطَين، والزبيب
والخرنوب والملاحم والصابون والفوط. ومن بيت المقدس الجبن
والقطن وزبيب العينوني والدوري غاية، والتفاح وقضم قريش الذي
لا نظير له، والمرايا وقدور القناديل والإبر⁽¹⁾.

وفي مكان آخر يفيد المقدسي بأن فلسطين كانت مشهورة بالزيتون والتين المجفَّف والزبيب والفاكهة، والمنسوجات الحريرية والقطنية المختلطة، والصابون والمناديل؛ وكانت أريحا مشهورة بالنيلة الممتازة؛ وعمَّان معروفة بالحبوب والأغنام والعلس؛ وطبرية مشهورة بالسجاد والورق والقماش؛ وبيسان مشهورة بالنيلة والتمر والأرز؛ وصور مشهورة بالسكر والخرز، والزجاج والمخروط والمشغولات؛ أمَّا حلب فكانت مشهورة بالقطن والملابس، والتين المجفَّف والأعشاب المجفَّفة، والصبغة الحمراء المسماة بـ «المغرة». وتجدر الإشارة إلى أن قائمة المقدسي لدمشق تُعدُّ أكمل وأكثر امتلاءً بالتفصيلات، وإن لم تكن في مثل طول القائمة الخاصة بمسقط رأسه، إذ تأتي من دمشق كل هذه المنتجات: زيت زيتون طازج، وقماش البليسي، ومستلزمات

(1) المقدسي، رحلة المقدسي، ص156 [وفي الأصل: ص177].

التطريز، ودهن البنفسج من نوعية رديئة، والأوعية النحاسية والورق، والجوز والتين المجفف والزبيب⁽¹⁾.

بالإضافة إلى وجود تشكيلة واسعة من المواد الغذائية المنتجة في سورية فإن قائمة المقدسي توضح بشكل متقن أنواعاً من السلع المصنعة محلياً والموجودة في سورية آنذاك، والتي تشمل مختلف أنواع الأنسجة المصنوعة من الحرير والقطن المزروع محلياً، والصابون والسجاد والورق والقطن والأواني الزجاجية والنحاسية والمغرة. وهناك أيضاً أنواع مماثلة من المنتجات المصنعة تهيم على قوائم السلع المنتجة في العراق ومصر.

إن وجود طائفة واسعة من النسيج والورق القطني والمغرة يعدُّ ذا أهمية خاصة لأغراضنا البحثية. لقد كانت المنسوجات من السلع الرئيسية المهمة للتجارة في العالم الإسلامي في العصور الوسطى، كما أن صناعة إنتاج الورق تفجرت في العالم الإسلامي في العصور الوسطى بعد إدخال تقنية صناعة الورق في القرن الثامن⁽²⁾.

وأخيراً؛ فإن الصبغة الحمراء المسماة بـ «المغرة» يُعتقد بأن لها قوة علاجية لطائفة من اضطرابات الكبد وأمراضها، وبأنها مثال على نوع من الأدوية المستخدمة في جزء كبير من الوصفات العلاجية للعالم جالينوس (توفي 203م) وغيره من الممارسين القدامى للطب، والذين تُرجمت أعمالهم إلى اللغة العربية بين القرنين الثامن والعاشر تحت رعاية الخلفاء العباسيين وإشرافهم⁽³⁾. وكانت المنسوجات والورق والأدوية في العالم الإسلامي في ذلك الوقت جذابة بشكل خاص للتجار القادمين من بلدان بعيدة؛ وذلك بسبب قيمتها الكبيرة، والسهولة النسبية التي كانت تُنقل بها هذه البضائع بوساطة السفن، وكذلك عن طريق البر باستخدام قوافل الجمال⁽⁴⁾.

(1) غي لوسترانج، فلسطين تحت حكم المسلمين: وصف سورية والأراضي المقدسة في الفترة من 650 حتى 1500م، ص 19 المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص 151. [وفي الأصل: ص 177] وليس واضحاً ما هو قماش البليسي.

(2) جوناثان بلوم (Jonathan Bloom)، الورق قبل اختراع الطباعة: تاريخ الورق وأثره في العالم الإسلامي (Paper before Print: The History and Impact of Paper in the Islamic World) (نيو هافن، كونيتيكت: مطبعة جامعة ييل، 2001 م)، ص ص 46-89.

(3) ديميتري غطاس (Dimitri Gutas)، الفكر اليوناني والثقافة العربية: حركة الترجمة اليونانية العربية في بغداد وبداية العصر العباسي (الفترة ما بين القرنين الثاني إلى الرابع؛ والفترة ما بين القرنين الثامن إلى العاشر) (Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)) (نيويورك: راولدج، 1998م).

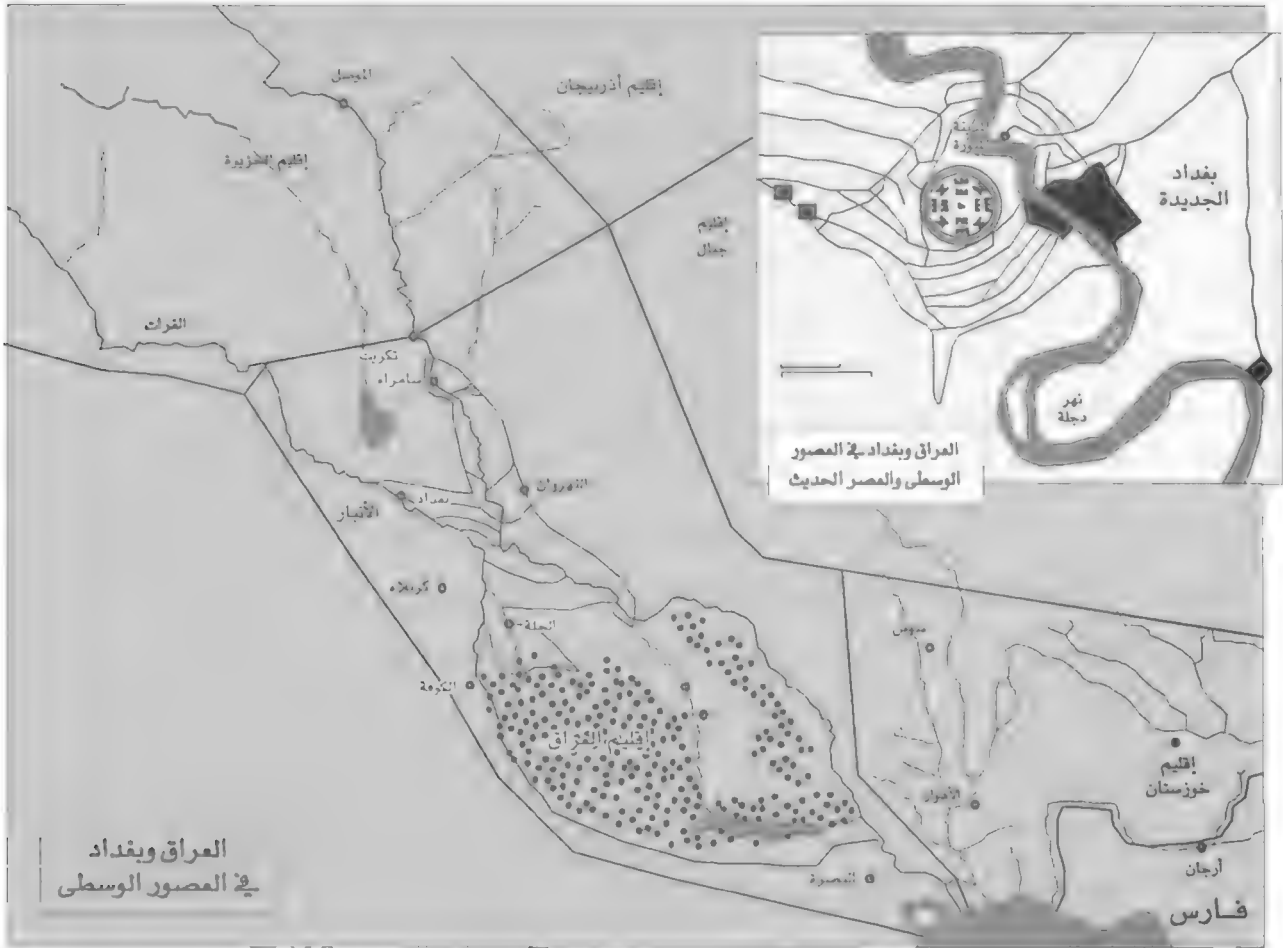
(4) إفرايم ليف (Efraim Lev)، «تجارة المواد الطبية في المشرق العربي (بلاد الشام) في العصور الوسطى والعصر العثماني» (Trade of Medical Substances in the Medieval and Ottoman Levant (Bilad al-Sham)) (في كتاب: المدن والثقافة المادية في القرون الوسطى في المشرق الأوسط (Yaakov Lev) and Material Culture in the Medieval Middle East، تحرير: ياكوف ليف (Yaakov Lev) (ليدن: بريل، 2002م)، ص ص 159-184.

العراق وبغداد:

على الرغم من النجاحات الكثيرة للخلافة الأموية (661 - 750م) بما في ذلك الفتوحات واسعة النطاق في شمال إفريقيا وإسبانيا والسند وآسيا الوسطى؛ إلا أن هذه الخلافة كانت تُعاني من انقسامات داخلية قُبيل فترة الأربعينيات من القرن الثامن الميلادي. وفي النهاية أُطيح بالحكم الأموي من قِبَل الحركة الثورية السريّة، التي كانت تعمل تحت اسم «الشخص المتفق عليه» [علي الرضا] من آل محمّد. ففي أثناء خطبة الجمعة في أواخر أكتوبر أو أوائل نوفمبر من عام 749م أعلن أبو العباس عبد الله بن محمد السفاح على الملأ في المسجد الجامع الرئيسي في مدينة الكوفة في العراق بأنه «الشخص المتفق عليه من آل البيت». أبو العباس السفّاح حكم في الفترة من 749 - 754م، وكان خلفاؤه العباسيون تستند مطالبهم أساساً إلى القرابة مع محمّد؛ بما أنهم كانوا أحفاد عمّه العباس⁽¹⁾. وفي يناير عام 750م وبعد وقت قصير من إعلان السفّاح أمام العامة هزّمت القوات العباسية آخر خليفة من الخلفاء الأمويين وهو مروان الثاني، وذلك في معركة الزاب والتي سُمّيت باسم أحد الروافد الشمالية من نهر دجلة حيث وقعت تلك المعركة. وبينما كانت القوات العباسية تُطارد الخليفة مروان الثاني عن طريق سورية ومصر، خضعت المدن المصرية والسورية للسلطة العباسية. وفي أغسطس من عام 750م قُبض على مروان والقلّة القليلة المتبقية من أتباعه، وأُعدموا في النهاية في بلدة بوصير في جنوب مصر. وكما جرت العادة؛ فقد أرسل رأس مروان إلى السفّاح دليلاً على أن المهمة قد أُنجزت.

وفي الوقت الذي كانت خلاله الشام هي موطن الخلافة الأموية وكانت دمشق عاصمتها؛ وجد العباسيون أن مركز الثقل بالنسبة إليهم هو في العراق، كما ثبت أن السخط السياسي للكوفة مفيد خلال المرحلة الثورية للحركة، إلا أن المنصور شقيق أبي العباس السفّاح وخليفته (حكم في الفترة من 754-757م) رأى أن مرحلة

(1) وحول الخلافة العباسية في وقت مبكر انظر: إلتون دانيال، التاريخ السياسي والاجتماعي لخراسان في ظل الحكم العباسي (The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule) ص747-820 (مينيابوليس: المكتبة الإسلامية، 1979م)؛ يعقوب لاسنر، تشكيل نظام الحكم العباسي (The Shaping of Abbasid Rule) (برينستون، نيو جيرسي: مطبعة جامعة برينستون، 1980م)؛ هيو كينيدي (Hugh Kennedy)، بداية عصر الخلافة العباسية (The Early Abbasid Caliphate)، (لندن: كروم هيلم، 1981م)؛ موشيه شارون، الرايات السود من الشرق: إقامة الدولة العباسية، طور الحضارة للثورة (Black Banners from the East: The Establishment of the Abbasid State, Incubation of a Revolt) (القدس: مطبعة ماغنيس، 1983م).



توطيد الحركة تتطلب إنشاء مدينة جديدة لقصر الخلافة في أكثر المناطق المحيطة استقراراً. وقام المنصور بالبحث على طول نهر دجلة عن موقع مثالي، من «جرجرية» في الجنوب حتى الموصل في الشمال. وفي عام 762م استقر المنصور في موقع القرية الفارسية القديمة بغداد. ووفقاً لأحد التقارير التي احتفظ بها الطبري (839 - 923م) فإنه عندما استقر المنصور في بغداد قال:

بغداد والعراق في العصور الوسطى. المصدر: مأخوذ من لو سترانج (Le Strange)، «بغداد أثناء الخلافة السياسية».

هذا موضعٌ معسكر صالح، هذه دجلة، ليس بينها وبين الصين شيء،
يأتينا فيها كل ما في البحر، وتأتينا الميرة من الجزيرة وأرمينيا وما
حول ذلك. وهذا الفرات يجيء فيه كل شيء من الشام والرقّة وما حول
ذلك. وترجل الخليفة عن جواده ونصب معسكره على السراة، وخط
المدينة، ووكل بكل ربيع قائداً⁽¹⁾.

(1) انظر: الطبري، تاريخ الطبري، المجلد 28: تأكيد السلطة العباسية (Abbasid Authority Affirmed)، ترجمة: جين دامين ماكوليف (Jane Dammen McAuliffe) (أنباني: مطبعة جامعة نيويورك، 1995م)، ص 238.

وفي موضع آخر يُقال إن المنصور أشرف شخصياً على بناء مدينته الجديدة المستديرة، وقد ورد تخطيطها بالتفصيل في كتاب الخطيب البغدادي (1002 - 1071م) «تاريخ بغداد»⁽¹⁾.

وبوصفها موطناً لأنبياء التوراة القدماء؛ فإن سورية لديها ميزة واضحة في ما يتعلق بقدسيته الفريدة من نوعها، ولكن العراق كانت لا تخلو من مزاياها الخاصة، وفوق كل شيء كانت مهد إبراهيم، وكانت الأسطورة تقول إنه بعد أن رست سفينة نوح أسس بلدة ثمانين في شمال بلاد ما بين النهرين. بالإضافة إلى ذلك يُسجل الطبري قصة عن تأسيس بغداد، تذكرنا بالقصة التي عثر فيها راهب مسيحي على تنبؤات تتعلق بنبوّة محمد في كتبه المقدّسة في حين كان محمد لا يزال صبياً صغيراً⁽²⁾.

فوفقاً للطبري: بعد أن استقر رأي المنصور على موقع مدينته الجديدة شاهد راهباً مسيحياً بالقرب من الموقع، فدعاه المنصور وسأله ما إذا كان أيّ من كتبه قد سجّل أن مدينة سُبّنى على هذا الموقع، فأجابه الراهب بأن كتبه فعلاً تحتوي على مثل هذه التوقعات، وأنه سيقوم بينائها «شخص يدعى مقلّص». على الفور هتف المنصور إن «مقلّصاً» كان اسمه المستعار وهو طفل، ثم رد عليه الراهب قائلاً: «فأنت إذن صاحبها»⁽³⁾. وفي رواية أخرى لهذه القصة ورد أن الراهب أجاب المنصور قائلاً: إن الشخص الذي سيبني المدينة في هذه البقعة من شأنه أن يكون ملكاً يُدعى أبا الدوانق، فضحك المنصور في نفسه وقال: «أنا أبو الدوانق»⁽⁴⁾.

ونظراً إلى كونه مؤلماً بعلم التنجيم ومحّباً له؛ فقد قام المنصور باستشارة المنجّمين لضمان أن السماء تُوافق ما قاله الراهب المسيحي. ووفقاً للخطيب البغدادي

(1) بالنسبة إلى أقسام كتاب «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي التي تتعامل مع تضاريس المدينة؛ انظر: يعقوب لاسنر، طوبوغرافيا بغداد في أوائل العصور الوسطى؛ نصوص ودراسات (The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages: Texts and Studies) (ديترويت: مطبعة جامعة واين ستيت، 1970م).

(2) ألفرد غيوم (Alfred Guillaume)، حياة محمد: ترجمة لكتاب ابن إسحاق؛ سيرة رسول الله (The Life Of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah) (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1955)، ص 79-81.

(3) الطبري، تاريخ الطبري، ج 4، ص 244.

(4) المرجع نفسه، ص 246. كان أبو الدوانق الاسم المستعار الذي لُقّب به المنصور بسبب شهرته بالشح والبخل. وكلمة (دوانق) هي صيغة الجمع لكلمة (دائق) وهو إحدى وحدات الدرهم، ويُعدّ مشابهاً نوعاً ما لـ «الملم» في العصر الحديث.

فإن المنصور بعد أن انتهى من تشييد المدينة استعان بالمنجم إبراهيم بن محمد للتشاور معه بشأن النجوم، فاستجاب له، وأعرب عن سروره بإبلاغ الخليفة أن خريطة البروج كانت في الواقع ميمونة الطالع: المدينة ستكون طويلة الأجل، كما أنها ستكون موطناً لحضارة عظيمة وسينجذب إليها شعبها والعالم. وعلاوة على ذلك قال: «نسأل الله أن يكرمك يا أمير المؤمنين. أنا أبشركم بهدية أخرى تدلُّ عليها النجوم: لن يموت أيُّ خليفة أبداً في هذه المدينة»⁽¹⁾. وغني عن القول إن ما قاله إبراهيم قد سرَّ المنصور أيَّما سرور.

والخطيب البغدادي يُعزِّز كذلك مكانة بغداد بالإشارة إلى قصيدة لشاعر القرن التاسع عمارة بن عقيل؛ يمجِّد فيها فضائل بغداد ومزاياها الفريدة من نوعها. يقول فيها:

أعابت في طول من الأرض والعرض	كبغداد داراً إنها جنة الأرض
صفا العيش في بغداد واخضرَّ عودُه	وعين سواها غير صاف ولا غض
تطول بها الأعمار إن غداها	مريء وبعض الأرض أمراً من بعض
قضى ربها ألا يموت خليفة	بها إنه ما شاء في خلقه يقضي ⁽¹⁾

وعندما وصل ابن جبير بغداد في مايو عام 1184م كانت قد تغيَّرت الأزمان، وتوفيَّ الخلفاء في بغداد، وكان الخلفاء العباسيون أكثر قليلاً من مجرد أشكال رمزية في العالم الإسلامي السني وبالنسبة لجميع المقاصد والأغراض، فقد جاءت سلسلة من الديكتاتوريات العسكرية التي وضعتهم تحت الإقامة الجبرية، منذ أن غزا البويهيون الشيعة بغداد في عام 945م. وكانت السلطنة السلجوقية - التي حكمت بغداد منذ عام 1055م - مجرد قشرة لكيانها السابق، وقد أطيح بها بعد 10 سنوات من زيارة ابن جبير. ووفقاً لابن جبير:

فإن بغداد تعدُّ من المدن القديمة جداً، وعلى الرغم من أنها لم تتوقَّف قط عن كونها عاصمة للخلافة العباسية ومحوراً أساسياً لمطالب القرشية والهاشمية والأئمة؛ إلا أن معظم ما لديها من آثار قد زال ولم يبق منها سوى اسمها المشهور. وبالمقارنة مع حالتها السابقة، وقبل أن تحيق بها الكوارث، وتنتج نحوها عيون الشدائد والمحن؛ فإنها الآن تشبه الخراب المندثر أو الآثار عديمة اللون وكأنها تمثال تشيح. فلم يعد ثمة جمال يجذب العين أو يدعو محب الرحيل إلى إهمال عمله والنظر إليها. ولا

(1) انظر: يعقوب لاسنر، طوبوغرافيا بغداد في أوائل العصور الوسطى: نصوص ودراسات من ص 46-47.

شيء يوجد سوى نهر دجلة الذي يمتد بين ساحلها الشرقي والأجزاء الغربية؛ مثل مرآة مشرقة بين إطارين، أو مثل سلسلة من اللؤلؤ تتدلى بين نهدين. إن المدينة تشرب منه ولا تظمأ، وتنظر في المرآة المصقولة التي لا تشويه فيها. وجمال نسائها - الذي تشكّل بين مياهها وهوائها - قد ذاع صيته بين البلاد، إلى درجة أنه قيل: إذا لم يحمنّا الله؛ فهناك مخاطر من إغواء الحب تجاه نسائها⁽¹⁾.

وبحلول الوقت الذي زار فيه ابن جبير بغداد؛ فإن الفضيلة الوحيدة التي بقيت في المدينة العظيمة للمنصور وهارون الرشيد والمأمون وخلفائهم هي نهر دجلة بوصفه الواهب للحياة. ونظراً إلى أن الله وحده يمكن أن يؤفّر ملاذاً من إغواء نساء بغداد الجميلات؛ فإنه ليس من الواضح ما إذا كان ابن جبير ينظر إليهن بوصفهن فضيلة⁽²⁾. ومع ذلك فمن الواضح - بل المؤكد - أنه استمتع بالنظر إليهن. ولما لم يكن لدى ابن جبير مزيدٌ ليقوله عن النساء في بغداد فقد وصف نهر دجلة لينقلنا إلى موضوع جغرافي للعراق⁽³⁾، ويبرز لنا أهمية نهري دجلة والفرات بالنسبة إلى الحياة في العراق في العصور الوسطى.

وخلافاً لسورية في العصور الوسطى، والتي كانت تشمل مدناً أكثر بكثير من الدولة الحديثة لسورية؛ فإننا نجد أن العراق في العصور الوسطى كان أصغر بكثير من العراق الحديث؛ فقد قسم الجغرافيون في العصور الوسطى الأراضي الواقعة بين نهري دجلة والفرات (بلاد ما بين النهرين) إلى منطقتين واسعتين على أن تتوافق مع التسميات القديمة تقريباً، وهي بلاد ما بين النهرين العليا والسفلى. وبصفة عامة؛ عندما تكلم الجغرافيون في العصور الوسطى على العراق فإنهم كانوا يقصدون بلاد ما بين النهرين السفلى؛ وهي الأراضي الواقعة بين نهري دجلة والفرات جنوب بلدة تكريت. أما الأراضي الواقعة ما بين النهرين إلى الشمال من تكريت (أعالي بلاد ما بين النهرين) فقد كان يُشار إليها بوصفها «الجزيرة».

وأخيراً؛ فإن عبارة «العراقيين» كانت تُستخدم عادةً في فترة مبكرة لكي تُشير إلى مدن الحاميات الجديدة؛ مثل البصرة حيث يلتقي نهرا دجلة والفرات، والكوفة التي تطل على نهر الفرات بالقرب من المحطة الأخيرة لطريق القوافل القديم القادم

(1) ابن جبير، رحلات ابن جبير، ص 226 [وفي الأصل: ص 194].

(2) ونصّ ابن جبير كما ورد في الأصل هو «والحسنُ الحرّميُّ بين هوائها ومائها ينشأ، هو من ذلك على شهرة في البلاد معروفة موصوفة، ففتن الهوى - إلا أن يعصم الله منها - مخوفة». (ص 194). (المترجم).

(3) مع أنه واضح من الفقرة السابقة أن ابن جبير تحدث عن نهر دجلة قبل الحديث عن النساء. (المترجم).

من الحجاز (طريق الحج العراقي). وقد سلك ابن جبيل الطريق نفسه من الحجاز إلى العراق في عام 1184م. وتجدر الإشارة إلى أنه في أيامه عندما كان الناس يشيرون إلى العراقيين فإنهم عادةً ما كانوا يقصدون بلاد ما بين النهرين السفلى (العراق) وأعلى بلاد ما بين النهرين (الجزيرة).

وليس من قبيل المبالغة الحديث عن أهمية النهرين بالنسبة إلى الثروة والهبة الزراعية للخلافة العباسية، وموقع العاصمة المتميز في وسط البلاد ذات الخيرات الوفيرة. ويُسجل المقدسي بديلاً من القصة التي سجلها الطبري، ذكر فيها أن السكان المحليين الذين يعرفون جيداً المزايا التي تتمتع بها المنطقة قد شجّعوا المنصور على بناء مدينته بالقرب من موقع القرية القديمة، وشجعوه على تقسيم مدينته إلى أربعة أقسام: اثنان منها على الضفة الشرقية لنهر دجلة، واثنان على الضفة الغربية، وبإمكانه أن يعيش بالقرب من أشجار النخيل والمياه، فإذا عجزت محصولات إحدى المناطق أو أثمرت في وقت متأخر فمن المرجح أن تكون محصولات المنطقة الأخرى وفيرة. وفي النهاية؛ فإن موقع المدينة على قناة سراً يُعدُّ نعمة لاقتصادها؛ نظراً إلى أن بغداد من شأنها أن تصبح أساساً ميناءً ثرياً وأمناً.

وسوف تُجلب المؤن إلى هناك عن طريق زوارق عبر نهر الفرات، وعن طريق القوافل التي كانت تمر عبر السهول حتى من مصر وسورية. ومن هذا الجانب ستأتي بضاعتهم من الصين عبر البحر في المنطقة العالية، وفي المنطقة السفلى لنهر دجلة من الموصل ستأتي البضائع من الأراضي البيزنطية. وعليه فإنه يجب أن تكون مدينتك آمنة بين كل هذه المجاري المائية، وعدوك لن يستطيع أن يصل إليك إلا عن طريق زورق أو عن طريق جسر عبر نهر دجلة أو الفرات⁽¹⁾.

وليس من المستغرب أن وصف المقدسي للعراق والجزيرة يركز على نهري دجلة والفرات، وكيف أنهما مصدرا الزراعة والحياة اليومية من بحر الصين (الخليج العربي) إلى منابعهما في منطقة الأناضول الشرقية. ووفقاً للمقدسي فإن مياه نهر دجلة «مؤنثة وممتعة وممتازة وملائمة للفقهاء... والواقع أن ثلثي الطبيعة الساحرة لبغداد مستمدان من هذا النهر»⁽²⁾. ومن ناحية أخرى فإن الفرات «هو نهر مذكّر:

(1) يعقوب لاسنر، طبوغرافيا بغداد في أوائل العصور الوسطى، ص 47.

(2) انظر: أسفار ابن جبيل، ترجمة: برودهرست، ص 226.

له صلابة نحو ذلك»⁽¹⁾. وكانت هناك شبكة قديمة من القنوات المتفرعة من الفرات والتي كانت تُستخدم منذ فترة طويلة في ريّ الأراضي الزراعية السوداء الخصبة التي تكوّنت بين النهرين، والتي أعطت لبلاد ما بين النهرين اسمها الآخر وهو أرض السواد. وفي منطقة بغداد هناك شبكة من أربع قنوات (بما في ذلك قناة سرة) تصل بين نهر الفرات ونهر دجلة. وفي جنوب الكوفة تشقّ مياه الفرات طريقها نحو محافظة واسط، حيث تبدأ بالتفرّع إلى مستنقع شاسع. وكانت مياه نهر دجلة تُستخدم لري الأراضي الواقعة على شرقها، عن طريق قناة النهروان القديمة في المقام الأول، التي كانت تمتد من تكريت في الشمال، والتي أعيد توصيلها بنهر دجلة على بعد 50 ميلاً إلى الشمال من محافظة واسط في جنوب البلاد. وقبل أن تتلاقى الأنهار في البصرة كانت تختلط مع المدّ والجَزْر والنفائيات البحرية إلى حدّ أن مياه الشرب كان لا بد من جلبها من النهر بوساطة القوارب. ووفقاً للمقدسي فإن هناك مقولة مفادها أن المياه في البصرة مقسّمة إلى ثلاثة أجزاء: ثلث من مياه البحر، وثلث من مياه الجَزْر، وثلث من الصرف الصحي. هذا يرجع إلى أنه أثناء فترة الجَزْر البحري تصبح ضفاف القنوات مكشوفة، وأن الناس كانوا يتبرّزون هناك فيأتي المد ويحمل البُرّاز معه⁽²⁾.

أمّا المنسوجات والأسماك والكماليات والتمور والتين فهي السِّلَع التي لفتت أنظار المقدسي في العراق. فقد اشتهرت البصرة بالحرير والبياضات⁽³⁾، وأنواع مختلفة من الأسماك، فضلاً عن اللؤلؤ والأحجار الكريمة والأنتيمون والزنجفر والزنجار وأول أكسيد الرصاص والفضة⁽⁴⁾، وأنواع التمور التي كانت تُصدّر مع الحنّاء والحرير وعطر البنفسج وماء الورد. وكانت الكوفة مشهورة بعمائم الحرير وعطر البنفسج وتمور آزاده. وقد اشتهرت محافظة حلوان بالتين، واشتهرت محافظة

(1) غي لوسترانج، بغداد خلال الخلافة العباسية المعاصرة من المصادر العربية والفارسية (Baghdad during the Abbasid Caliphate from Contemporary Arabic and Persian Sources) (نيويورك: بارنز ونوبل، 1972 م (1900 م))، ص14: المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص100.

(2) انظر: المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص103. [وَنَصُّهُ فِي الْأَصْلِ: والماء بالبصرة ضيق لأنه يُحمَل في السفن من الأبلّة، وأما الماء الملاصق لها فقير حلو ولا طيب ويُقال فيه: ثلثه ماء البحر، وثلثه ماء الجزر، وثلثه ماء الحجر؛ لأن الماء إذا جزر شمّرت شطوط الأنهار فيلذ الناس عليها ثم يُقبل المدّ فيحمل تلك البلاذات].

(3) المرجع نفسه، ص104.

(4) المرجع نفسه، ص108.

واسط بالأسماك والستائر، واشتهرت النعمانية بالملابس والأقمشة الرائعة المصنوعة من الصوف الذي له لون العسل، واشتهرت بغداد بالقماش السميك والحرير والملابس الناعمة والحصير، وكذلك الشالات والعمامات المصنوعة من أقمشة الياكناكي الخاصة⁽¹⁾. وكانت أرض الجزيرة - التي يشبه مناخها شمال سورية - تتمتع برقعة شاسعة من الأراضي الزراعية التي تتميز بتنوع محاصيلها، وكانت تُشتهر خصوصاً بالخيول والصابون والسلاسل والأشرطة الجلدية والقطن والموازين، ونوع من المعلبات يُسمى «الكبيت» مصنوع من الخروب والمكسرات.

وبشكل أكثر تحديداً؛ كانت الموصل مشهورة بالحبوب والعسل واللحوم المجففة والفحم والشحوم والجبن والمنّ والبذور والسّمّاق وحَبّ الرمان، والقار [القير] والحديد والأمطال [الأوعية المعدنية] والسكاكين والنشّاب [السهام] والسمك المملح والسلاسل. وكانت نصيبين مشهورة بالكستناء والفواكه المجففة والموازين والحبر وأعواد لصنع السجاد. وكانت الرقّة مشهورة بالصابون وزيت الزيتون والأقلام. وكانت حرّان مشهورة بالقبيط والعسل وجرار النبيذ الفخارية والقطن والموازين. والملاذية اشتهرت بمنتجات الألبان والفحم والعنب والفواكه الطازجة وبذور القنب واللحوم المجففة⁽²⁾.

وتوضّح قوائم المقدسي - أيضاً - أهميّة المنسوجات (القطن والحرير والبياضات والملابس الناعمة والستائر) بالنسبة إلى الاقتصاد في العالم الإسلامي في العصور الوسطى. وعلى الرغم من أن المقدسي لا يذكر الورق في قوائمه؛ إلا أن أول مصنع ورق في العالم الإسلامي أنشئ في بغداد في الفترة ما بين عامي 794 - 795م في عهد هارون الرشيد. لقد انتشر إنتاج الورق وامتدت استخداماته المتعددة من بغداد إلى جميع أنحاء المنطقة، وفي نهاية المطاف انتشر عن طريق إسبانيا الإسلامية إلى أوروبا⁽³⁾. ويُعتقد أن معادن مثل الأنثيمون والزنجفر والزنجار والمرتك وأول أكسيد الرصاص والفضة هي من المعادن ذات المفعول الطبي الخاص.

وأخيراً؛ فإن التمور والأسماك المملحة واللحوم المجففة والفواكه المجففة والمكسرات كان من السهل حفظها وتصديرها إلى أبعد من المناطق التي كانت تُنتج فيها.

(1) المرجع نفسه، ص 107-108.

(2) المرجع نفسه، ص 123.

(3) جوناثان بلوم، الورق قبل اختراع الطباعة: تاريخ الورق وأثره في العالم الإسلامي، ص 48.

مصر والقاهرة:

في أعقاب إحدى الحركات الثورية السريّة بين البربر في شمال إفريقية أعلن عبيد الله المهدي عن تنويع نفسه أول إمام فاطمي في عام 910م⁽¹⁾.

وعلى الرغم من التشابه بين المنهجية لدى الفاطميين ومثيلتها لدى العباسيين؛ إلا أن الأئمة الفاطميين كانوا ينتمون إلى الفرقة الإسماعيلية الشيعية، والتي كانت معادية بشكل علني للخلافة العباسية السنية في بغداد، ولطالما كان الفاطميون يعتقدون النية على استخدام شمال إفريقية نقطة انطلاق لهدفهم النهائي المتمثل في احتلال بغداد وخلع العباسيين. وتحقيقاً لهذه الغاية، وبعد محاولات فاشلة؛ استطاعت القوّات الفاطمية دخول مصر عام 969م. وعلى الفور تقريباً بدأ قائد الجيش الفاطمي جوهر الصقلي بوضع الأسس لبناء مدينة القصر الجديدة (القاهرة). وتجدر الإشارة إلى أن الفاطميين لم يكونوا قطّ قادرين على الإطاحة بالخلفاء العباسيين، ولكن تحت وصايتهم أصبحت مصر وعاصمتها الجديدة من أغنى وأهم المراكز العالمية للتجارة الدولية والثقافة في عالم البحر الأبيض المتوسط وجنوب غرب آسيا والمحيط الهندي. وقام صلاح الدين الأيوبي بإسقاط الخلافة الفاطمية في عام 1171م، ولكن القاهرة ومصر استمرت في الازدهار في ظل قيادته وقيادة خلفائه من الأسرة الأيوبية (1171 - 1250م)، ثم في ظل سلاطين المماليك (1250 - 1517م).

ولقد أدّت مصر أيضاً دوراً مهماً في الماضي؛ فقد كانت أرض الفرعون الشرير ويوسف الجميل، كانت تلك الأرض التي قام فيها موسى بكثير من معجزاته؛ إنها أرض الأنبياء والصحراء وجبل سيناء، وهي الأرض التي أوت إليها السيدة مريم مع

(1) عن هذه المرحلة الثورية انظر: فرهاد دفتري (Farhad Daftary)، الفرقة الإسماعيلية: تاريخهم وعقائدهم (The Isma'ilis: Their History and Doctrines) (نيويورك: مطبعة جامعة كمبرج، 1990م)، ص 144-255؛ هاينتس هالم (Heinz Halm)، إمبراطورية المهدي: نشأة الدولة الفاطمية (The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids)، ترجمة مايكل بونر (ليدن: بريل، 1996م)؛ جيمس ليندزي «التوازيات النبوية في بعثة أبي عبد الله الشيعي بين بربر كتامة في الفترة بين عامي 893 و910م» (Prophetic Parallels in Abu 'Abd Allah al-Shi'i's Mission Among the Kutama Berbers, 893-910)، المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط، 24.1 (1992): ص 39-56؛ شرحه؛ «الدعوة الفاطمية في شمال إفريقية: مقتطفات مترجمة من كتاب افتتاح الدعوة للقاضي النعمان (تُوفّي عام 974م)» (The Fatimid Da'wa in North Africa: Excerpted from al-Qadi al-Nu'man's (d. 974 A.D.) Kitab iftitah al-da'wa)، ص 7-8 (1999-2000م)؛ ص 283-310؛ بول ووكر (Paul Walker)، استكشاف إمبراطورية إسلامية: التاريخ الفاطمي ومصادره (Exploring an Islamic Empire: Fatimid History and Its Sources) (لندن: آي. بي توريس، 2002م)، ص 17-39.



القاهرة في العصور الوسطى. المصدر: مأخوذ من بيري، «تاريخ كميردج الخاص بمصر».

ابنها المسيح (ويقال إنها أوت إلى دمشق أيضاً). وعلى الرغم من محبة المقدسي الكبيرة لمسقط رأسه؛ فإن «سورية - مع كل عظمتها - هي مجرد منطقة ريفية من [مصر]، وإن [الحجاز] بكل ما فيه من سكان يعتمد على [مصر]»⁽¹⁾.

وهناك عدد من الأساطير حول تأسيس القاهرة وأصل اسمها. وخلافاً لبغداد فإنه لم يقم راهب مسيحي باكتشاف نبوءة في النصوص المقدسة حول تأسيس القاهرة. ومع ذلك - ووفقاً لإحدى الأساطير - فإن المنجمين كانوا يقومون بالإشراف عند بدء الأعمال الإنشائية.

وطبقاً لهذه الأسطورة، فقد شُدت الأوتاد على محيط المدينة من الخشب والحبال ووضعت عليها أجراس، ولم يبدأ بحفر الأرض حتى قام المنجمون بتحديد

(1) انظر: المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص 163.

الوقت المناسب. وعندما هبط الغراب على أحد الحبال اهتزت الأجراس فأتخذ العمال ذلك بمثابة إشارة لبدء العمل. وعلى الرغم من أن المنجمين رأوا أن المريخ (كناية عن منصور محمد القاهر بالله؛ الحاكم) كان في صعود - وهو علامة سيئة - فقد بدأ العمل. وهناك أسطورة أخرى تقول إن الإمام الفاطمي المعز لدين الله قد أصدر تعليماته إلى جوهر الصقلي قبل مغادرته شمال إفريقيا بأن يقوم ببناء مدينة جديدة مُحاطة بالأسوار، ويُطلق عليها اسم «القاهرة» لأنها سوف تحكم العالم. ووفقاً لأسطورة أخرى فإن المدينة كان يُطلق عليها أولاً اسم المنصورية (اسم العاصمة الفاطمية في شمال إفريقيا)، ولكن الخليفة المعز قام بتغيير اسمها إلى القاهرة بعد وصوله بأربع سنوات. وبصرف النظر عن حقيقة هذه القصص؛ فقد قام جوهر الصقلي ببناء عاصمة الفاطميين الجديدة على سهل رملي شمال القسطنطينية؛ حيث كانت محمية في الشرق بتلال المقطم، ومن الغرب عن طريق خليج يمتد على طول الضفة الشرقية لنهر النيل.



المدخل الرئيسي للجامع
الأزهر في القاهرة عام
1870م. المصدر: مركز وثائق
الشرق الأوسط، جامعة
شيكاغو.

ولم يكن لدى المقدسي كثيرٌ من القول حول القاهرة؛ لأنها لم تصبح آنذاك المدينة العالمية التي زارها ناصر خسرو في عام 1047 م، ولم تكن بالشكل نفسه الذي رآه ابن جبير في عام 1183 م.

والقاهرة هي تلك البلدة التي بناها جوهر الصقلي بعد أن قام بفتح مصر وقهر سكانها. فهي كبيرة وحسنة البناء، وبها مسجد رائع⁽¹⁾، ويقع القصر الملكي في وسط هذه البلدة. فالمدينة محصنة بشكل جيد، وبها بوابات من الحديد المطلي. إنها على الطريق الرئيسي المؤدي إلى الشام، ولا يمكن لأحد دخول الفسطاط إلا من خلالها؛ لأن المكانين كليهما يقعان بين الجبال والأنهار. أما المصلى (مكان الصلاة) الذي تتلى فيه الصلوات العامة المرتبطة باثنين من المهرجانات الدينية⁽²⁾؛ فإنه يقع خارج البلدة، في حين أن المدفن يقع بين العاصمة والجبل⁽³⁾.

ساحة الجامع الأزهر في القاهرة، عام 1870 م. المصدر: مركز وثائق الشرق الأوسط، جامعة شيكاغو.



(1) هو الجامع الأزهر. (المترجم).

(2) المقصود عيد الفدير، وعاشوراء. (المترجم).

(3) المرجع نفسه، ص 169. انظر: ص 227-234 من هذا الكتاب لمناقشة غدير خم ويوم عاشوراء، وهما اثنان من المهرجانات المشهورة في قلب الإسلام الشيعي.

وفي أيام المقدسي كانت الفسطاط لا تزال هي المدينة الرئيسية في مصر، وكانت مركز التجارة والثقافة. يقول المقدسي عن الفسطاط:

لقد جمع الدواوين، وحوى أمير المؤمنين، وفصل بين المغرب وديار العرب، واتسعت بقعته، وكثر ناسه، وتنضّر إقليمه، واشتهر اسمه، وجلّ قدره؛ فهو مصر مصر وناسخ بغداد، ومفخر الإسلام ومتجر الأنام، وأجل من مدينة السلام. خزانة المغرب ومطرح المشرق، وعامر الموسم، ليس في الأمصار أهل منه. كثير الأجلاء والمشايخ، عجيب المتاجر والخصائص، حسن الأسواق والمعاش، إلى حماماته المنتهى، ولقياسيره لباقة وبهاء⁽¹⁾.

ولم يكن لأسواق الفسطاط مثل، وكانت الحمامات في ذروة الكمال، والمساجد مزدحمة بالمؤمنين، وسكان الفسطاط يعيشون في مساكن تتألف من أربعة إلى خمسة طوابق تضم ما يقرب من 200 شخص. بالإضافة إلى ذلك:

كانت الأطعمة هنا لطيفة، وإدامات نظيفة، وحلاوات رخيصة. كثير الموز والرطب، غزير البقول والحب. خفيف الماء، صحيح الهواء. معدن العلماء، طيب الشتاء⁽²⁾.

ومن الواضح في ذهن المقدسي أنه لم تكن هناك مدينة أجمل منها في العالم الإسلامي بأسره. ولاسيما أنه انبهر بكثرة السفن التي تُبحر بتجارها على طول نهر النيل، وتلك التي ترسو في ميناء الفسطاط. وعندما سأل رجل المقدسي عن مسقط رأسه أخبره أنه من القدس، فبادر الرجل قائلاً: إذا ذهبّت هذه السفن الموجودة على طول شاطئ الفسطاط إلى القدس؛ فيمكنها أن تحمل كل شعبها وجميع ممتلكاتهم، وكذلك جميع الأحجار والأخشاب التي تتكون منها المدينة. هذه هي سعة السفن الموجودة في الفسطاط عندما تكون ممتلئة أو محملة بالكامل؛ أي أنه لن يتبقى شيء من القدس. وقد يشعر المرء بأن هذا الرجل قد أبلغ هذه القصة لكثير من الغرباء، ولكن المقدسي يرويها لينقل لنا شعوره بالتعجب بشأن انتشار الازدهار الاقتصادي في مصر في القرن العاشر⁽³⁾.

وكثير من هذه السفن كان عبّارات أو مراكب صغيرة مصنّعة للاستخدام المحلي. بعضها كان يُبحر شمالاً إلى موانئ البحر الأبيض المتوسط في الإسكندرية ودمياط، وبعضها الآخر كان يسافر إلى أسوان جنوباً؛ حيث كانت تحمل على ظهرها

(1) انظر المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص 192.

(2) المرجع نفسه، ص 192.

(3) انظر المقدسي، ص 192-193.

قرية قريبة من أهرام الجيزة
في أثناء موسم الفيضانات
عام 1865م.



البضائع التي كانت تُنقل عبر الصحراء من ميناء عيذاب على البحر الأحمر. ولا تزال بعض السفن الأخرى تجوب مياه البحر المتوسط، مُبحرةً عبر نهر النيل لكي تقوم بتفريغ حمولتها من البضائع والركاب والحجاج والتجار والحرفيين المسلمين والمسيحيين واليهود من جميع أنحاء منطقة البحر الأبيض المتوسط. وبعض هذه السفن في البحر الأبيض المتوسط كان يرفع أعلام المسلمين، وبعضها الآخر كان يرفع أعلام بيزنطة وجنوة وفينيسيا والفرنجة. ومن الواضح أن الحساسيات السياسية لم تكن تتدخل في الأعمال التجارية في مصر الفاطمية. إن الوفرة التي كانت تجلب إلى الفسطاط من كثير من هذه السفن يمكن أن نراها في الوصف المتوهج لناصر خسرو لأحد الأسواق القريبة من جامع عمرو بن العاص، والذي سُمي باسم القائد المسلم الذي فتح مصر وأصبح أول حاكم مسلم في عام 642م.

وعلى الجانب الشمالي من المسجد يوجد بازار يُدعى «سوق القناديل»، ولم يسبق لأحد قط أن رأى مثل هذا البازار في أي مكان آخر. وكان كل نوع من السلع النادرة من جميع أنحاء العالم يمكن أن يكون موجوداً هناك؛ لقد رأيت أصداف السلحفاة مُصممة على شكل مربعات صغيرة وأمشاط ومقابض السكاكين... وهلم جراً. ويضيف المقدسي: ورأيت أيضاً كريستال في غاية النقاء والجمال، حفره أمهر الحرفيين بصورة جميلة. [وهذا الكريستال] كان مستورداً من بلدان المغرب العربي، على الرغم من أنهم يقولون إنه بالقرب من البحر الأحمر يكون الكريستال أجمل وأكثر شفافية من المجموعة المغربية

المتنوعة التي كانت موجودة هناك. لقد رأيت أنياب فيلة من زنجبار، وكان كثير منها وزنه أكثر من مائتي موند (وحدة لقياس الوزن). وكان هناك نوع من الجلد من الحبيشة يُشبه جلد الفهد كانت تصنع منه الصنادل. كما كانت هناك طيور أليفة من الحبيشة وكانت كبيرة الحجم، وبها بُقَع بيضاء وتاج مثل الطاووس⁽¹⁾.

وكانت حدود الشام والعراق في العصور الوسطى مختلفة عن نظيرتها في العصر الحديث؛ ولكن حدود مصر في العصور الوسطى كانت مناظرة لحدودها في العصر الحديث. ويقسّم المقدسي مصر إلى سبع مناطق رئيسية، ويبدأ بالمناطق المستوطنة على طول ساحل البحر الأبيض المتوسط من شبه جزيرة سيناء، ثم يسرد ثلاث مناطق في إقليم دلتا النيل تتابع غرباً من السويس إلى الإسكندرية؛ والمنطقة الخامسة تقع جنوب منطقة الدلتا وعاصمتها القسطنطينية؛ والمنطقة السادسة هي صعيد مصر، وتقع جنوب القسطنطينية وعاصمتها أسوان وهي إلى الشمال مباشرة من الشلال الأول على ضفاف النيل. أمّا المنطقة السابعة فهي الصحراء والواحات.

ويكرّس المقدسي قدراً كبيراً من الاهتمام لنهر النيل، موضحاً ارتفاع منسوبه السنوي أو انخفاضه، والاحتفالات العامة التي كانت تُعقد كل سنة لكسر السدود عندما تصل مياه النيل إلى المستوى المناسب، وكذلك القنوات والسواقي التي تُستخدم لري حقول المزارعين وجلب المياه إلى القرى.

لقد كان المقدسي متأثراً بالتماسيح بوجه خاص، والتي كانت تشبه السحالي، وكانت خطيرة بشكل مخيف. وقد كانت محصنة ضد جميع الأسلحة ويمكنها أن تلتهم الشخص كله في فمها. وكان هناك ما هو أكثر إثارة للإعجاب، وإن كان أقل خطورة - وهو منارة الإسكندرية وأهرامات الجيزة وهرم سقارة، وأمكنة أخرى على طول نهر النيل.

ولكن الأهم من ذلك كله - بالنسبة إلى المقدسي - هو المحصولات الزراعية؛ لأن مصر كانت بلداً تجارياً وزراعياً أيضاً. وكانت السلع الموجودة في مصر آنذاك تضم أنواعاً لا تُضاهى من أقلام القصب والزجاج والخل، والصوف وقماش الكتف والقماش القطني والكتان، والجلود والأحذية، والموز وقصب السكر، والصبغات والملابس ونسج الغزل والأسماك. وكانت القسطنطينية مشهورة - على وجه الخصوص - بالجلود الناعمة والقماش المصنوع من ثلاث طبقات من شعر الإبل والمعز والصوف.

(1) انظر: كتاب رحلة ناصر خسرو (سفرنامه)، ترجمة: ويلر تاكستون، ص 53.

وكانت منطقة صعيد مصر مشهورة بالأرز والصوف والتمور والخل والزبيب؛ وكانت جزيرة تيس مشهورة بالأقمشة مُتعددة الألوان. واشتهرت دمياط بقصب السكر؛ واشتهرت الفيوم بالأرز ودرجة أدنى جودة من الكتان. والبوصير اشتهرت بالقريديس⁽¹⁾ والكتان ذي الجودة العالية؛ واشتهرت مدينة فرما وقراها بالأسماك والسلال والحبال الرقيقة، والقماش الأبيض الناعم والبطانيات والخيش، والحصير والحبوب والياسمين وغيرها من الزيوت⁽²⁾.

مرة أخرى نرى أهمية المنسوجات (الصبغات ونسيج الكنفا السميك ونسيج الليام، والقماش والكتان والصوف، والقماش الأبيض الناعم، والأقمشة مُتعددة الألوان) للتجارة الدولية في العالم الإسلامي في العصور الوسطى. يُضاف إلى ذلك إنتاج الورق في مصر في أيام المقدسي، وفي ذلك الحين حل الورق محل البُردي إلى حد كبير⁽³⁾. وعلى الرغم من أن المقدسي كان يركز اهتمامه على مصر بوصفها مركزاً لإنتاج المنسوجات والجلود والحبوب وغيرها من المواد الغذائية؛ إلا أن مصر كانت لفترة طويلة مركزاً رئيسياً لإنتاج المصنوعات المعدنية (الذهب والفضة والنحاس والقصدير والرصاص) والمنتجات الزجاجية الفاخرة، وكذلك السلع الفخارية⁽⁴⁾.

السفر والمواصلات:

معظم الأشكال الحديثة لوسائل النقل تتطلب نوعاً من المركبات ذات العجلات. والاستثناءات البارزة لهذه القاعدة - بطبيعة الحال - تتمثل في السفر مشياً على الأقدام أو باستخدام القوارب أو الحيوانات. ومع ذلك فإن أولئك الذين يستخدمون الحيوانات بوصفها الوسيلة الرئيسية للنقل عادةً ما يقومون بتوظيفها في سحب العربات ذات العجلات أو عربات الحنطور.. أو ما شابه ذلك، إن الإطارات المسطحة ومحاور العجلات - فضلاً عن السيارات والشاحنات والقطارات والدراجات الهوائية والدراجات النارية - جعلت من وسائل النقل التقليدية هذه عديمة الجدوى. السفر الجوي أيضاً سيكون مستحيلاً من دون وجود العجلات اللازمة لإقلاع الطائرات وهبوطها (وتُعدُّ الطائرات العائمة وطائرات التزلُّج وبعض طائرات الهليكوبتر استثناءات لهذه الأنواع من الطائرات). وبالمقارنة مع العالم الإسلامي في العصور

(1) الجمبري أو الروبيان.

(2) انظر: المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص 171-172. [وفي الأصل: ص 203].

(3) جوناثان بلوم، الورق قبل اختراع الطباعة: تاريخ الورق وأثره في العالم الإسلامي، ص 74. وانظر أيضاً: غويتن، مجتمع البحر الأبيض المتوسط، مج 1، المؤسسات الاقتصادية، ص 111-115.

(4) غويتن، مجتمع البحر الأبيض المتوسط، مج 1، ص 108-111.

الوسطى، أو في أي عهد أو منطقة في عصر ما قبل الحداثة؛ نجد أن وسائل النقل الحديثة هي مثال على السهولة والسرعة والراحة.

ونظراً إلى أن وسائل النقل ذات العجلات اختفت في جميع أنحاء الشرق الأوسط وشمال إفريقيا قبل الفتح الإسلامي؛ فإن شعوب العالم الإسلامي في العصور الوسطى كانوا يسافرون من مدينة إلى أخرى على ظهر الخيل أو البغال، أو يكونون ضمن جزء من قافلة الجمال في المناطق الصحراوية، أو يسافرون عن طريق السفن. وكان هناك كثيرون ممن لا يستطيعون تحمل نفقات السفر بوساطة أي وسيلة أخرى غير المشي على الأقدام. وعلى عكس الرومان الذين بنوا شبكات واسعة من الطرق المعبدة وشبكة موسعة من المدن ذات شبكات الطرق الواسعة؛ فإن الحكام في العصور الوسطى الإسلامية كانوا يستخدمون قدراً ضئيلاً مثل هذه النفقات الهائلة؛ فالحمير والبغال والخيول والجمال - ببساطة - لم تكن في حاجة إلى الطرق المعبدة من أجل السير في طرق التجارة التي انتشرت داخل العالم الإسلامي وخارجه. ومع ذلك فقد قام الحكام المسلمون في العصور الوسطى بتخصيص قدر كبير من الاهتمام لبناء الجسور حتى يتسنى للناس والجمال والخيول والحمير وغيرها من الحيوانات أن تعبر الأنهار والأودية التي كانت إما عميقة جداً وإما سريعة للغاية في عبورها ولاسيما خلال مواسم الفيضانات. وكانت بغداد - على وجه الخصوص - مشهورة بوجود الجسور العائمة التي امتدت عبر نهر دجلة.

في حين أن قوافل الجمال التي كانت تعبر الصحراء بين شمال إفريقيا والمدن التجارية على طول نهر النيجر، وكذلك عبر الصحراء من المغرب إلى مصر؛ قد أدت دوراً مهماً وحيوياً في شبكات التجارة الدولية في العالم الإسلامي؛ إلا أن التجار والحجاج وغيرهم من القادمين من الأندلس (مثل ابن جبير)، أو من المدن الساحلية على طول السواحل الجنوبية للبحر الأبيض المتوسط كانوا يفضلون السفر على متن السفن إذا أمكنهم ذلك. لقد كانت الرياح ومياه البحر المتوسط هادئة نسبياً، ولاسيما بالمقارنة مع منطقة المحيط الهندي حيث كان السفر أكثر خطورة. وبطبيعة الحال كان أنهر النيل ودجلة والفرات بمثابة الطرق السريعة الرئيسية والوسيلة المفضلة للسفر في مصر والعراق.

وعلى الرغم من توافر وسيلة النقل إلا أن المسافرين كانوا دائماً عرضة للصوص وقطاع الطرق والقراصنة، فلم يكن يُقدم على السفر وحده إلا الأحمق أو المغفل، وكان يُعد من السيئ السماح لصديق أو قريب بالسفر حتى ولو لمسافات قصيرة من دون رفيق أو رفيقة في السفر. والمثل العربي الشهير «اختر الرفيق قبل الطريق» يوضح

أن الأخطار والمضايقات ومدة السفر في العالم الإسلامي في العصور الوسطى كانت تستلزم الاختيار الدقيق للرفيق الذكي والجدير بالثقة، والذي يؤمل أن يكون ممتعاً في حديثه⁽¹⁾.

ونظراً إلى أن التجار والمسافرين في العصور الوسطى - على غرار نظرائهم في العصور القديمة - كانوا يحتاجون إلى أمكنة ليتزوّدوا فيها بالمؤن لهم ولبلغاهم أو الحيوانات التي يصطحبونها في أسفارهم؛ فقد شُيّدت الخانات أو الفنادق الصغيرة على طول الشبكات التجارية وطرق الحج في البلدات الصغيرة وفي المدن الكبرى على حدّ سواء. وفي كثير من الأحيان كان هناك عشرات بل مئات من هذه الخانات داخل جدران المدن التجارية الرئيسية. إن كلمة «فندق» مشتقة من الكلمة اليونانية «pandocheion» التي كانت تُستخدم في جميع أنحاء منطقة البحر الأبيض المتوسط في عصر ما قبل الإسلام⁽²⁾. وكان المسافرون وتجار العصور الوسطى الأوروبيون يستخدمون كلمة «فندقو» (fondaco) وهي كلمة مشابهة ومشتقة من كلمة «فندق». وكان يُستخدم مصطلحا «النزل» و«الخان» أيضاً لوصف الخانات أو الفنادق الصغيرة في جميع أنحاء العالم الإسلامي في العصور الوسطى، وغالباً ما كانا يُستخدمان بالتبادل.

وفي القرن الحادي عشر أورد ناصر خسرو في سجلّاته «أنه يوجد في القاهرة عدد لا حصر له من الخانات (caravanserais)⁽³⁾، والحمامات وغيرها من المباني العامة، وكلها من ممتلكات السلطان....»⁽⁴⁾. وفي عام 1150م أفاد عالم الجغرافية الإدريسي أن هناك 970 (1) فندقاً في ميناء ألبيريا الأندلسي⁽⁵⁾. وبعد ثلاثة عقود من القرن العاشر وصف ابن جبّير منزل الجمارك في دمشق على الطرف الآخر من البحر الأبيض المتوسط بأنه «خانٌ مُعدٌّ لاستيعاب القوافل»⁽⁶⁾. وفي القرن العاشر لاحظ المقدسي أن «الضرائب في سورية كانت خفيفة، عدا تلك التي تُقرض على

(1) المرجع نفسه، ص 348.

(2) انظر: أوليفيا ريمي كونستابل (Olivia Reme Constable)، إسكان الغريباء في عالم البحر الأبيض المتوسط: السكن والتجارة والسفر في أواخر العصور القديمة والعصور الوسطى (Housing the Stranger in the Mediterranean World: Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages) (نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 2003م).

(3) ويقابلها بالفارسية (karawansaray).

(4) انظر: كتاب رحلة ناصر خسرو (سفرنامه)، ترجمة: ويلر ثاكستون، ص 45.

(5) مقتبسة من أوليفيا ريمي كونستابل، إسكان الغريباء في عالم البحر الأبيض المتوسط....، ص 68.

(6) انظر: رحلة ابن جبّير، ترجمة: بروذرست، ص 317.

الخانات، وفي هذه الحالة كانت تُعدُّ جائرة تماماً...»⁽¹⁾. وسواء في دمشق أو بغداد أو القاهرة أو ألبانيا أو أي مكان آخر؛ فإن الفنادق والخانات والنزل كانت مصدراً لتحصيل الضرائب، وكانت في غاية الأهمية بالنسبة إلى الحكام في جميع أنحاء العالم الإسلامي في العصور الوسطى.

ونظراً إلى أهمية السفر والتجارة بالنسبة إلى الاقتصاد الدولي في العالم الإسلامي في العصور الوسطى؛ فإننا نجد أن الحكام المسلمين قد أخذوا على عاتقهم ضمان حماية طرق التجارة التي تمرُّ عبر أراضيهم بشكل جيد، وضمان أن بها كثيراً من النقاط للنزل أو الخانات الآمنة؛ نظراً إلى أنهم كانوا يأملون في أن يكون هناك العديد من الرحالة والتجار. وفي القرن الحادي عشر كان الوزير «نظام الملك» يُشدد على أهمية مثل هذه المبادرات في وصفه للحاكم العادل بأنه: الحاكم الذي يُكرس اهتمامه للأمور التي من شأنها أن تعمل على تقدم الحضارة، مثل:

بناء قنوات تحت الأرض، وحفر الترع الرئيسية، وبناء الجسور عبر المسطحات المائية الكبيرة، وإعادة تأهيل القرى والمزارع، وزيادة التحصينات، وبناء المدن الجديدة، وتشديد المباني الفخمة والمساكن الرائعة؛ كما سيعمل على بناء الخانات [الأربطة] على الطرق السريعة، وأيضاً بناء المدارس لطلبة العلم؛ لأن هذه الأشياء تجعله مشهوراً، وتُخلد اسمه إلى الأبد، فضلاً عن أنه سيحصل ثمرة أعماله الجيدة هذه في الآخرة، وستُغدق عليه الأذعية بالنعم والبركات⁽²⁾.

وقد أوصى نظام الملك ببناء الخانات [الأربطة] على الطرق السريعة لتسهيل التجارة في الدولة، وأيضاً لحماية التجار والمسافرين من اللصوص وقطاع الطرق. وتجدر الإشارة إلى أن الرباط يمكن استخدامه بدلاً من الفندق أو الخان، إلا أن الرباط في وقت لاحق من العصور الوسطى كان يُستخدم حصرياً لوصف مسكن المشعوذين، أو الفلول المسلحة المنسحبة على طول الحدود مع المحاربين الغزاة (كثير منهم كانوا من المشعوذين كذلك).

إن المعاني الدقيقة لمصطلحي «النزل» (inns) و«الخانات» (hostelries) القائمة على أساس الجغرافية والتسلسل الزمني تُعدُّ خارج نطاق مناقشتنا هنا، ولكن ما يهمنا هو أن المسافرين في العصور الوسطى كانوا يتوقعون أن يجدوا قدراً كبيراً

(1) انظر: المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص 159.

(2) انظر: كتاب الحكومة أو قواعد الملوك: سير الملوك أو سياسة نامه لنظام الملك (The Book of Government or Rules for Kings: The Siyar al-Mulk or Siyasat-nama of Nizam al-Mulk)، ترجمة: دارك وهويرت (ريتشموند، المملكة المتحدة: كيرزون برس، 2002م)، ص 10.

من التشابه بين «الفنادق» و«الخانات» في جميع أنحاء العالم الإسلامي في العصور الوسطى. ومن الناحية المعمارية كانت تميل إلى أن تكون مباني مستطيلة ذات مدخل واحد، ويوجد داخل المبنى فناء مركزي تحيط به أروقة، حيث يمكن للمسافرين التزود بالغذاء للدواب التي يصطحبونها، وإيداعها هي وبضائعهم أثناء إقامتهم ليلاً في تلك الخانات. كما كان بإمكانهم أيضاً أن يجدوا في تلك الخانات الطعام والسكن لأنفسهم، وكانت الفنادق أيضاً تقدم خدمات خيرية؛ مثل توفير السكن للفقراء، ومطابخ الحساء، وحتى الرعاية الطبية.

إن معظم الفنادق في البلدان والمدن كانت بالقرب من المساجد. أما بالنسبة لتلك الفنادق الواقعة على طرق السفر برّاً بين المدن فقد كان هناك مسجدٌ مبنيٌّ داخلها أو في مكان قريب منها. وفي بعض الفنادق في القاهرة أو في موانئ البحر الأبيض المتوسط كانت تُقدم خدمات للتجار اليهود والمسيحيين، وكانت المعابد والكنائس تُبنى داخلها أو بالقرب منها. بالإضافة إلى ذلك كانت هناك فرص للمسافرين والتجار والحجاج للعبادة في أمكنة أخرى؛ فالفنادق كانت في كثير من الأحيان بمثابة حانات (taverns) وبيوت للاستمتاع (brothels) أيضاً.

المال والأسواق:

كان من الضروري لتحقيق الرخاء الاقتصادي للعالم الإسلامي مترامي الأطراف في العصور الوسطى وجود درجة من الاستقرار السياسي والثقة لدى التجار بأن الأشخاص والممتلكات ستكون آمنة بشكل عام، على طول الطرق التي تسير فيها القوافل والطرق البحرية، فضلاً عن ضرورة وجود عملة مستقرة يمكنهم بها شراء السلع وبيعها⁽¹⁾. وفي أعقاب الفتوحات الإسلامية واصل الحكام المسلمون ورعاياهم استخدام العملة المستخدمة بالفعل في الأراضي البيزنطية والساسانية الواقعة تحت السيطرة الإسلامية. وقد أصدرت الدولة قطعاً نقدية جديدة أيضاً، وكان كثير من هذه الإصدارات المبكرة للعملات المعدنية يُنتج في العراق وفارس، كما كانت تحتوي

(1) مناقشتي حول المال في العالم الإسلامي في العصور الوسطى مبنية على أساس مقالة غويتن: «المال والخدمات المصرفية والمالية» في كتابه: مجتمع البحر الأبيض المتوسط (بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1967م)، ج 1، ص 229-265. انظر مايكل بيتس (Michael Bates)، العملات المعدنية الإسلامية، Islamic Coins، (نيويورك: الجمعية الأميركية لجمع المسكوكات النقدية ودراساتها، 1982م)؛ وارن شولتز (Warren Schultz)، تاريخ النقد في مصر (The Monetary History of Egypt)، ص 642-1517، في كتاب: تاريخ كمبريدج الخاص بمصر، تحقيق: كارل بيتري (نيويورك: مطبعة جامعة كمبريدج، 1998م)، ص 318-338.



الدرهم العربي الساساني.
المصدر: الجمعية الأمريكية
لجمع المسكوكات النقدية
ودراساتها.

على الزخارف واللغة والصور الساسانية، بينما كانت العملات الأخرى ذات نمط إسلامي بصورة أكثر وضوحاً. وقد عُثِرَ على عملات من البصرة والكوفة، ووُجِدَ أنها تحتوي على صورة لإمام يُحيط به اثنان من المصلّين، وهذا التصوير مماثل للعملات الساسانية التي كان يُرَسَم عليها صورة لمذبح النار الكنسي وبعض جمهور الحضور. وكانت هناك مجموعة أخرى من العملات المعدنية من دمشق مرسوم عليها أحد الخلفاء واقفاً يحمل سيفاً.

وتجدر الإشارة إلى أن الإصلاحات التي قام بها عبد الملك بن مروان (حكم من 685 - 705م) في سك العملات كانت تتمثل في الابتعاد عن استخدام صور الإنسان والزخارف الساسانية، وبدلاً من ذلك كانت تتضمن النصوص العربية ذات الموضوعات الإسلامية على وجه التحديد. وهذه القطع النقدية الجديدة - جنباً إلى

الدينار الأموي. المصدر:
الجمعية الأمريكية لجمع
المسكوكات النقدية ودراساتها.



جنب مع قيام عبد الملك ببناء قبة الصخرة المشرفة وجهوده الرامية إلى جعل اللغة العربية هي اللغة الرئيسية للإدارة في جميع أنحاء الدولة الإسلامية - كانت تمثل درجة من الثقة الدينية في النفس، فضلاً عن القوة السياسية. إن قيام ابنه وخليفته الوليد بن عبد الملك (حكم من 705 - 715 م) بتحويل كنيسة القديس يوحنا في دمشق إلى الجامع الأموي، وأيضاً قيامه بتجديد المسجد النبوي في المدينة؛ لهُو دليل على وجود نوع مماثل من الثقة بالنفس والقوة السياسية. إن هذه الإصلاحات النقدية واللغوية والمعمارية توضح لنا بشكل رائع اثنين من أهم رموز الشرعية السياسية في العالم الإسلامي في العصور الوسطى وهما: سلطة سك العملات، وذكر اسم الخليفة في خطبة الجمعة في المسجد الجامع (الذي غالباً ما يكون الحاكم نفسه قد بناه).



الدرهم العباسي. المصدر:
الجمعية الأمريكية لجمع
المسكوكات النقدية ودراساتها.

وكانت هناك أسماء إقليمية أخرى - بل عامة أيضاً - للعملات، ولكن الدينار والدرهم والفلس كانت هي المصطلحات التقليدية المستخدمة في جميع أنحاء العالم الإسلامي في العصور الوسطى. ومن المبالغة التأكيد على وجود كثير من القواسم المشتركة بين الدرهم الذي كان يُسَكُّ في عهد عبد الملك بن مروان والدرهم التي كانت تُسَكُّ في القاهرة في القرن الحادي عشر، أو في دمشق في القرن الثاني عشر، أو في نيسابور في القرن الثالث عشر. والشئ الوحيد الذي كان مشتركاً بينها هو أن هذه الدراهم جميعاً كانت تُسَكُّ من نوع المعدن نفسه. ومع ذلك فإنه ما لم يَقم المرء بفحص دينار أو درهم أو فلس محدّد فما من طريقة لمعرفة نوعية المعادن المستخدمة ووزن العملة أو القيمة النسبية لهذه العملة أمام العملات الأخرى المتداولة في ذلك الوقت.

ويمكن للمرء حينما ينظر حوله في ذلك العصر أن يجد تجاراً من دمشق وبغداد والقاهرة وقرطبة وأصفهان وطشقند وبخارى ودلهي والقسطنطينية وجنوا ومجموعة من الوافدين من المدن الأفرو آسيوية الأخرى منتشرين في الأسواق في العالم الإسلامي، إلا أن أهم الرجال في أي سوق كان ما يُسمَّى «الصيرفي»، وعادة ما كانت تُترجم الكلمة إلى «الصراف». ولكن وظيفة هذا الرجل كانت أكثر بكثير من مجرد القيام بتغيير العملات، فقد كان من وظائفه أيضاً تحديد القيمة الدقيقة للعملة - وخصوصاً العملات الأجنبية اللازمة للتجار المسافرين - لمبادلتها بالعملات الإسلامية. إن الطريقة القياسية التي كان يستخدمها الصيرفي لتحديد قيمة عملة ما تتمثل في قياس محتوى العملة من سبائك الذهب عن طريق وزن العملة ذاتها. ووفقاً لكلود كاهن (Claude Cahen) فإن الفقه الإسلامي في العصور الوسطى، والذي «أنشئ في عصر التعددية والتقلبات النقدية؛ قد أمر بعدم الأخذ بالعملات المعدنية أو التعامل بها في ضوء قيمتها الاسمية، ولكن وفقاً لوزنها؛ وذلك لضمان النزاهة والأمانة؛ بما أن المرء قد يتعامل بأي شكل آخر من أشكال السلع»⁽¹⁾.



دكاكين في أحد شوارع القاهرة. المصدر: لاين، الأخلاق والعادات، ص 314.

ونظراً إلى أن وزن القطع النقدية الفردية كان أمراً مملاً جداً، وكان يستغرق وقتاً طويلاً، فقد كان من الممارسات المعتادة للتعامل مع العملات المعدنية أنها كانت تُباع وتُشتري في أكياس نقود مختومة من قِبَل مكتب المعاييرة الحكومي، أو من قِبَل أحد التجار المحليين، ويُختم على كيس النقود الوزن الدقيق للعملات. وتجدر الإشارة إلى أنه في الوقت الذي قد

(1) كلود كاهن، «تداول النقد في مصر في زمن الحروب الصليبية وسياسة الإصلاح النقدي للملك الكامل، (Monetary Circulation in Egypt at the Time of the Crusades and the Reform of al-Kamil) في: الشرق الأوسط الإسلامي في الفترة من 700-1900م؛ دراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي (The Islamic Middle East, 700-1900: Studies in Economic and Social History)، تحقيق: أ. ل. يودوفيتش (برينستون، نيو جيرسي: مطبعة داروين، 1981م)، ص 326. وردت في شولتز، تاريخ النقد في مصر، ص 322.

يشير فيه الختم الموجود على كيس النقود إلى أن قيمته 76 ديناراً؛ فإنه لا يتبع ذلك بالضرورة أن يحتوي الكيس على 76 من العملات الذهبية، فمن الممكن أن يحتوي على 80 ديناراً، بعضها قد يكون مقوراً أو مقطوعاً أو به خدوش.. إلخ. ومن ثم يُخفّض الوزن الإجمالي لكيس النقود (ومن ثم قيمته) بمقدار أربعة دنانير⁽¹⁾.

ومثل الصيرفي كان وجود «المحتسب» أو مفتش السوق أمراً ضرورياً لحسن سير المعاملات في الأسواق والتجارة بعيدة المدى والاقتصاد عموماً في منطقة معينة. وكانت وظيفة المحتسب هي التأكد من أن الأوزان والمقاييس في السوق صحيحة (بما في ذلك تلك المستخدمة من قبل الصيرفي)، وأن المعاملات التجارية تسير. بصدق، وأيضاً التأكد من الالتزام بالأخلاق العامة في الساحات العامة من السوق⁽²⁾. ويؤكد نظام المُلْك (المتوفى عام 1092م) على أهمية جميع الأدوار الثلاثة في نصيحته للسلطان السلجوقي ملكشاه (حكم من 1073 - 1092م):

في كل مدينة يجب أن يُعيّن [مفتش للسوق]، يتولّى مهمة اختبار الأوزان والأسعار، ويتأكد من أن العمل يجري على نحو منظم ومستقيم. كما يجب أن يولي عناية خاصة في ما يتعلق بالسُلْع التي تُحضّر من المناطق النائية والتي تُباع في الأسواق؛ وذلك للتأكد من أنه لا يوجد أي غش أو خداع فيها، وأن الأوزان يتم الاحتفاظ بها صحيحة، والتأكد من اتباع المبادئ الأخلاقية والدينية في التعامل⁽³⁾.

ووفقاً لنظام المُلْك⁽⁴⁾ فإن الحفاظ على سلامة السوق يُعدُّ «أحد الأسس التي

(1) غويتن، مجتمع البحر الأبيض المتوسط، مج 1، ص 231.

(2) وحول أهمية المحافظة على الأخلاق العامة في العالم الإسلامي في العصور الوسطى انظر: رسالة الماجستير لمايكل كوك (Michael Cook) بعنوان: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي (Commanding the Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought) (نيويورك: مطبعة جامعة كامبردج، 2000م)، [وقد تُرجم مؤخراً إلى العربية]. وهناك مثال لهذا العمل لغير المتخصصين وهو: «النهي عن المنكر في الإسلام: مقدمة موجزة، (Forbidding Wrong in Islam: A Brief Introduction) (نيويورك: مطبعة جامعة كامبردج، 2003م). انظر أيضاً: «كتاب مفتش السوق الإسلامية: نهاية الرتبة في طلب الحسبة، لعبد الرحمن بن ناصر الشيزري، (The Book of the Islamic Market Inspector: Nihayat al-Rutba fi Talab al-Hisba)، ترجمة: ر. ب. باكلي (R. P. Buckley) (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1999)، وهو بمنزلة دليل حول مفتش السوق في القرن الثاني عشر.

(3) انظر: كتاب الحكومة أو قواعد الملوك: سير الملوك أو سياسة نامة لنظام المُلْك، ترجمة: دارك وهويرت، ص 45.

(4) نظام المُلْك: هو أبو علي الحسن الطوسي، وُلد في طوس بإيران عام 1018م، وهو من أشهر وزراء السلاجقة، وقد اغتاله الإسماعيليون. من أشهر كتبه كتاب «سياستنامه» أي: سِر الملوك. (المترجم).

تقوم عليها الدولة، وهو في حد ذاته نتاج للعدالة⁽¹⁾؛ لأنه إذا كان السلطان لا يقدم دعمه الكامل لمفتشي الأسواق والعمل على ضمان سلامة الأسواق في مملكته؛ فسيُعاني الفقراء، وسوف يشتري التجار ويبيعون على النحو الذي يرونه مناسباً من دون مراعاة الصدق، وسوف «يسود بائعو الأوزان الناقصة؛ وينتشر الظلم، وتُصبح القوانين أو الأحكام الشرعية بلا قيمة على الإطلاق»⁽²⁾. إن رؤية نظام المُلْك الأخلاقية للسوق مع تأكيده على أهمية الأوزان والمعايير الصادقة تذكرنا بنصائح الكتاب المقدس بأن «الرب يمقت الأوزان غير الآمنة، ولكن الأوزان الدقيقة ترضيه» (الأمثال 11: 1)، وبأن «الرب يمقت اختلاف الأوزان، وأن الأوزان غير الآمنة لا ترضيه» (الأمثال 20: 23).

ومن بين المسؤوليات الكثيرة الأخرى لمفتش السوق: إزالة وإصلاح أي شيء يمكن أن يحول من دون حرية مرور البضائع والحيوانات والتجار والزبائن في جميع أنحاء السوق. ولقد أسهم عدم وجود المركبات ذات العجلات في ازدهام الشوارع والأزقة الضيقة نسبياً في الأسواق والأحياء التي كانت منتشرة في العالم الإسلامي في العصور الوسطى. ومع أن بعض الشوارع كانت واسعة إلا أن معظمها كان بحاجة إلى أن يكون أوسع بما يكفي لمرور اثنين من الجمال أو الخيول أو الحمير المحملة بشكل كامل في وقت واحد. وغني عن القول إن الاختناقات المرورية والشوارع القذرة ومجاري الصرف الصحي المفتوحة كانت من الأمور المنغصة للتجار بالقدر نفسه إن لم يكن أكثر مما هو عليه الحال اليوم. وقد خلقت العواصف المطيرة والفيضانات وسوء الأحوال الجوية والكوارث الطبيعية مشكلات واضحة تتعلق بإعاقة تدفق حركة المرور، وقد كانت خارجة عن سيطرة أي مفتش للسوق. أما الازدحام الذي من صنع الإنسان فكان قصة أخرى في الواقع؛ فقد كان لزاماً على مفتشي السوق الحفاظ على اليقظة الدائمة إزاء أصحاب المتاجر؛ الذين كانوا شغوفين بترتيب بضاعتهم جيداً خارج واجهات المحال التجارية، مما يجعل السير متعذراً على الطرق والشوارع من قبل الحيوانات التي تحمل البضائع، وحتى أحياناً من قبل التجار والعملاء.

لقد ألّف نظام المُلْك «كتاب الحكومة» في الوقت الذي لم يكن من الممكن لأي حاكم أن يتخيل هذا النوع من التفتيش وأدوات التنفيذ التي تُعدُّ أمراً مفروضاً منه بالنسبة إلى الأمريكيين في العصر الحديث. ومن ثم فإن الطريقة الوحيدة التي يمكن أن تضمن للسلطان أن الأسواق صادقة كانت تعيين مفتشين في السوق فوق مستوى الشبهات، بحيث لا يمكن شراؤهم بالمال. وبالطبع فإن أفضل المرشحين

(1) المرجع نفسه، ص 45.

(2) المرجع نفسه، ص 45.

لهذه الوظائف من وجهة نظر نظام الملك هم الرجال الذين قد اختارهم السلطان محمود الفزنوي (حكم من 998 - 1030 م). وكان النبيل أو الشريف مُرشحاً جيداً لهذه الوظيفة، ولكن الأفضل منه كان «الخصي» أو التركيّ المسنّ الذي لم يكن لديه احترام لأيّ شخص؛ وعليه فإن النبلاء والعوام سيخشونه على حدّ سواء⁽¹⁾.

ويحكي نظام الملك قصّة يوضّح فيها مدى السلطة شبه المطلقة لمفتش السوق وأهميّة الأخلاق العامة: فقد كان محمود وعدد من رفاقه يتناولون الشراب معاً طوال الليل، وعندما جاء الصباح رأى علي نوستيجين - الذي كان لا يزال يشعر بدوار نتيجة الشراب - أن الوقت قد حان بالنسبة إليه للعودة إلى داره. ثم سأل عما إذا كان يمكنه أخذ إجازة من السلطان، ولكن محمود نصحه بأنه ينبغي عليه البقاء في منزله حتى يصحو؛ لأنه من غير المناسب له الخروج في حالة سُكر أمام العامة. وأضاف محمود قائلاً: «إذا رأيك [مفتش السوق] في مثل هذه الحالة في السوق فإنه سيقبض عليك ويقوم بجلدك بالسوط، وستُصاب بالخزي والعار، أما أنا فساأصبح في موقف حرج للغاية، ولن أكون قادراً على مساعدتك»⁽²⁾. ولأنّ علياً كان قائداً في جيش السلطان، وكان بطلاً عسكرياً؛ فقد افترض أن أي مفتش سوق لن يجرؤ على الاقتراب منه أمام العامة بغضّ النظر عن مدى حالة السُكر التي قد يكون عليها. وشاءت الأقدار أنه عندما كان في وسط السوق ظهر مُفتش السوق ومعه مئة من الرجال. وعلى الفور أمر مفتش السوق - الذي كان خصياً تركياً مُسنّاً ومبجلاً - رجاله بسحب عليّ من على حصانه. ثم ترجّل المفتش عن جواده الخاص وشرع في ضرب عليّ بالعصا أربعين ضربة حتى سقط على الأرض، في حين كان الجميع يُشاهد ما يحدث في صمت. وعندما غادر المفتش السوق قام رجال عليّ بحمله ونقله إلى منزله. في اليوم التالي سأله محمود عما إذا كان مفتش السوق قد رآه، وعندما أراه عليّ أثار الضرب بالعصا على ظهره ضحك محمود وقال: «الآن عليك بالتوبة والعزم على عدم مغادرة المنزل مرة أخرى وأنت في حالة سُكر»⁽³⁾.

اليهود والنصارى (أهل الكتاب):

كانت العضوية والمشاركة الكاملة في العالم الإسلامي في العصور الوسطى قائمة على أساس الدين. وهي فكرة عالمية تماماً في العصور الوسطى في مرحلة ما قبل الحداثة، سواء في بيزنطة أو إيران الساسانية أو فرنسا في القرن الخامس عشر.

(1) المرجع نفسه، ص 45.

(2) المرجع نفسه، ص 45.

(3) المرجع نفسه، ص 46.

فإذا كان هناك أحد لديه أي أمل في أن يحظى بمشاركة كاملة في المجتمع البيزنطي فإنه يتعين عليه أن يكون من المسيحيين الأرثوذكس. وإذا كان هناك أحد لديه أي أمل في أن يحظى بمشاركة كاملة في المجتمع الإيراني الساساني فإنه يتعين عليه أن يكون من الزرادشتيين. وإذا كان هناك أحد لديه أي أمل في أن يحظى بمشاركة كاملة في المجتمع الفرنسي في القرن الخامس عشر فإنه يتعين عليه أن ينتمي إلى ممارسي الطقوس المسيحية اللاتينية.

كانت العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين تحكمها في الظاهر الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة التي تتضمن أقوال محمد وأفعاله ومواقفه تجاه غير المسلمين، فضلاً عن سُنَّة الأولين في المجتمع المسلم. وتجتمع هذه الأمور معاً لتشكل الأساس للمفهوم الإسلامي للذمة، وهو مصطلح «يستخدم للدلالة على نوع من تجديد العقد لأجل غير مُسمى، ومن خلاله يوافق المجتمع المسلم على توفير الضيافة والحماية لأعضاء الأديان السماوية الأخرى، شريطة الاعتراف بهيمنة الإسلام وسيادته»⁽¹⁾. وينظر علماء المسلمين إلى اليهود والمسيحيين والزرادشتيين (المجوس)⁽²⁾ والسامريين والصابئة على أنهم من أتباع «الديانات السماوية الأخرى» أي من أهل الكتاب. وعلى هذا الأساس فقد مُنحوا صفة الذميين. وبينما كانت جيوش المسلمين تقوم بغزو الأراضي الجديدة، ونظراً إلى أسباب تتعلق بالمواءمة السياسية؛ فإن المجموعات الأخرى - مثل البوذيين في آسيا الوسطى، والهندوس في الهند - قد مُنحوا بحكم الواقع الصفة الذمّية، ومع ذلك فإن البوذية والهندوسية لا تُعدّان - بحكم القانون أو الشرع - من الديانات السماوية.

(1) كلود كاهن، «الذمة في: موسوعة الإسلام (Encyclopaedia of Islam)، طبعة جديدة، 12 مجلدًا، (ليدن: بريل، 1954-2004م)، المجلد 2: ص 227-231. للاطلاع على لمحة عامة عن المؤلفات الخاصة بغير المسلمين في التاريخ الإسلامي انظر: ستيفن همفريز (Stephen Humphreys)، المشاركون من غير المسلمين في المجتمع الإسلامي (Non-Muslim Participants in Islamic Society في: التاريخ الإسلامي: إطار عمل للتحقيق (Non-Muslim Participants in Islamic Society)، in Islamic History: A Framework for Inquiry، طبعة منقّحة (برينستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برينستون، 1991م)، ص 255-283. وانظر أيضاً: أ. س. تريتون (A.S. Tritton)، الخلفاء ورعاياهم من غير المسلمين: دراسة نقدية للعهد العمرية (The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of Umar) (لندن: فرانك كاس، 1970م [1930م])؛ انظر: غويتن، مجتمع البحر الأبيض المتوسط؛ يوحنا فريدمان (Yohanan Friedman)، التسامح والإكراه في الإسلام: العلاقات بين الأديان في العرف الإسلامي (Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition) (نيويورك: مطبعة جامعة كمبريدج، 2003م)؛ انظر: ريتشارد فليتش (Richard Fletcher)، الصليب والهلال: المسيحية والإسلام من عهد النبي محمد إلى حركة الإصلاح الديني (The Cross and the Crescent: Christianity and Islam from Muhammad to the Reformation) (نيويورك: مطبعة فايكنغ، 2004م).

(2) لم ينظر علماء المسلمين إلى الزرادشتيين (المجوس) على أنهم من أهل الكتاب. (المترجم).

ولقد بَجَّلَ القرآن نوحاً وإبراهيم وموسى وداوود وسليمان وعيسى وغيرهم من الشخصيات في الكتاب المقدس بوصفهم الأنبياء الذين بشروا بالرسالة التوحيدية نفسها التي أعلنها ونشرها محمد بين أقرانه وأتباعه في مكة والمدينة (1). وفي حين أن القرآن يعترف بأن هناك بعض الأفراد الصالحين من اليهود والمسيحيين؛ فإنه يُدين اليهود والمسيحيين بصفة عامة بوصفهم مجتمعات مخطئة في الإيمان أو العقيدة. ويتضح ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (سورة آل عمران؛ الآية: 110).

ويدين القرآن اليهود لأنهم حرَّفوا التوراة التي نزلت على موسى، ولأنهم قتلوا أنبياء الله، فضلاً عن أنهم يدَّعون أنهم قد صلبوا المسيح: ﴿وَرَفَعْنَا قُرْقُومَهُمُ الظُّورَ بِمِثْقَلِهِمْ وَقُلْنَا لَهُمْ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِثْقَاتٍ عَظِيمًا﴾ (١٥١) ﴿فِيمَا نَقُضُهُمْ مِثْقَهُمْ وَكَفَرِهِمْ بِمَائِدَةِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (١٥٢) ﴿وَيَكْفُرِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ بِهَتَّانَا عَظِيمًا﴾ (١٦١) ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا أَنْبَاءُ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ (سورة النساء؛ الآية: 154 - 157).

ويدين القرآن المسيحيين لأنهم حرَّفوا الإنجيل الذي نزل على عيسى، وادَّعوا أن المسيح هو ابن الله، ويدينهم خصوصاً بسبب عقيدة الثالوث المقدس، التي يصفها القرآن بالشرك وأنها الأسوأ من كل الآثام: ﴿يَتَّأَهَّلُ الْكِتَابُ لَا تَقُولُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَتَأَمَّنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾ (سورة النساء؛ الآية: 171).

وعلى الرغم من تبجيل القرآن لإبراهيم وموسى وعيسى إلا أن موقفه تجاه أهل الكتاب كان واضحاً وذلك في قول الله: ﴿قَدْ نَلَّوْا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (سورة التوبة؛ الآية: 29).

وبناءً على ذلك فمجرد انصياع أهل الكتاب على نحو سليم ودفعهم الجزية يعني أنه ليس هناك حاجة لمواصلة قتالهم.

(1) انظر: برانون ويلر (Brannon Wheeler)، الأنبياء في القرآن الكريم: مدخل إلى القرآن وتفسير المسلمين له (Prophets in the Qur'an: An Introduction to the Qur'an and Muslim Exegesis) (لندن: كوينتيوم، 2002م).

وكما قد يتوقع المرء؛ كيف يمكن لهذه النصوص وغيرها التي فسرها فقهاء الدين وطبقها الحكام أن تختلف باختلاف الحقبة الزمنية والمنطقة؟ إنه في مقابل إزعاجهم وانصياعهم ودفعهم الجزية وهم صاغرون فإن جميع أفراد هذه الجماعات كان من المفترض أن توفر لهم الحماية للأرواح والممتلكات، فضلاً عن بعض الحريات الدينية المحدودة على الأقل في بعض المجالات مثل الزواج والطلاق والميراث؛ ذلك أن مثل هذه الأنشطة لا تؤثر في الطبقات الحاكمة من المسلمين. وقد فرضت عليهم أيضاً بعض مظاهر عدم الأهلية الشرعية بما في ذلك اللباس المميز، والقيود المفروضة على بناء أكنة جديدة للعبادة، وحتى الحظر المفروض على ركوب الخيل.

ووفقاً لما جاء في «كتاب مفتش السوق الإسلامية»، والذي تم تأليفه في القرن الثاني عشر من قبل الفقيه الشامي الشيزري (المتوفى عام 1193م):

وينبغي أن يشترط عليهم ما شرطه عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - في كتاب الجزية الذي كتبه لأهل الذمة: ويؤخذون بلبس الغيار، فإن كان يهودياً وضع على كتفه خيطاً أحمر أو أصفر، وإن كان نصرانياً شد في وسطه زناراً وعلق في عنقه صليباً، وإن كانت امرأة لبست خفين أحدهما أبيض والآخر أسود. وإذا عبر الذمي إلى الحمام فينبغي أن يكون في عنقه طوق من حديد أو نحاس أو رصاص؛ لتمييز به عن غيره. ويمنعهم المحتسب من ركوب الخيل وحمل السلاح وتقليد السيوف، وإذا ركبوا البغال ركبوها بالأكف عرضاً من جانب واحد. ولا يرفعون بُنيانهم عن بُنيان المسلمين، ولا يتصدرون في المجالس، ولا يزاحمون المسلمين في الطرقات، بل يلجؤون إلى أضيق الطرقات؛ ولا يبدؤون بالسلام، ولا يُرحبُ بهم في المجالس⁽¹⁾.

ويوصفها دليلاً لمفتشي الأسواق؛ فإن التحذيرات والوصايا التي وردت في كتاب الشيزري تُعدُّ إلزامية لما ينبغي أن يكون، أكثر من كونها وصفية لما يحدث فعلاً. وهناك كثير من الأدلة على وجود قيود محدّدة على الذميين كانت تختلف باختلاف الزمان والمكان والنظام والطبقة. وفي بعض الأحيان لم تكن تُطبّق على الإطلاق؛ وفي أوقات أخرى كانت تُطبّق بقسوة ووحشية.

وتشمل بعض الأمثلة الأكثر شهرةً سياسات تعسفية من قبل بعض الحكام؛ مثل الخليفة الفاطمي «الحاكم» (حكم في الفترة من 996م - 1021م) والذي كان يُعتقد أنه مُصاب بالجنون، ونظام «الدولة الموحّدية» في شمال إفريقيا وإسبانيا (حكمت

(1) انظر: كتاب مفتش السوق الإسلامية: نهاية الرتبة في طلب الحسبة، لعبد الرحمن بن ناصر الشيزري، ترجمة: ر.ب. باكلي، ص 121-122.

من 1130 - 1269م) التي كانت تتعامل بوحشية مع اليهود والمسيحيين خصوصاً، وأيضاً مع المسلمين الذين لا يمثلون للنصوص الصارمة لتعاليم الإسلام. وبسبب سياسة القمع التي نفذتها الدولة الموحّدية غادر الفيلسوف والطبيب اليهودي موسى بن ميمون إسبانيا مسقط رأسه واستقر في مصر. بيد أن لوائح الذمة كانت تُنفَّذ، وكان الغرض منها ذا شقين: الأول: ضمان أن أهل الكتاب - كما أمر القرآن - يخضعون بشكل صحيح للسيادة الإسلامية ويدفعون الجزية. والثاني: إظهار تفوق الإسلام والمسلمين بشكل علني على الأديان والمجتمعات المحلية ذات المرتبة الأدنى.

وفي ضوء صراعات محمد مع القبائل اليهودية الرائدة في المدينة (بني قينقاع وبني النضير وبني قريظة) نجد أن مثل الأحاديث الآتية كانت مُفضّلة لدى الفقهاء الذين أيدوا سياسة التنفيذ الصارمة للوائح الذمة: «تقاتلون اليهود، حتى يختبئ أحدهم وراء الحجر فيقول: يا عبد الله، هذا يهودي ورائي فاقتله»⁽¹⁾. وهكذا أيضاً كانت المقاطع القرآنية تُعلن أن أولئك الذين اعتدوا في السبت وعصوا الله قد مُسخوا قرده وخنازير. ووفقاً للقرآن (المائدة: 60) فإن من بين أهل الكتاب مَنْ سخط الله عليهم، ويتضح هذا في قول الله: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْفِرَّةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ (سورة المائدة، الآية 60). وبعض المفسرين يُفسرون هذه الآية وبعض الآيات الأخرى على أنها تعني اليهود والنصارى على التوالي، وبعضهم الآخر كان أكثر إنصافاً إذ جادلوا بأنه من الممكن لليهود والمسيحيين على حدٍ سواء أن يتحولوا إلى قرده وخنازير أيضاً⁽²⁾.

بالإضافة إلى ذلك فإن كاتب القرن التاسع - غزير الإنتاج - الجاحظ (777 - 869م) قد جند كثيراً من الحجج القياسية للمسلمين ضد اليهود والمسيحيين في تصريحاته المعادية للمسيحية في مقالته «الرد على النصارى»⁽³⁾. ويبدأ مقالته بسرد

(1) محمد محسن خان (مترجم)، صحيح البخاري، ترجمة معاني صحيح البخاري، 9 مجلدات، (الرياض: دار السلام للنشر، 1997م)، المجلد 4، الكتاب 52، رقم 176. انظر: ص ص 105-108 من هذا الكتاب للحصول على تفسير وشرح لعلاقات النبي محمد باليهود في المدينة.

(2) القرآن الكريم: البقرة: 65، المائدة: 60، 78، الأعراف: 166. انظر: أوري روبين (Uri Rubin)، بين الإنجيل والقرآن: بنو إسرائيل وصورة الذات الإسلامية (Between Bible and the Qur'an: The Children of Israel and the Islamic Self-Image) (برينستون، نيوجيرسي: مطبعة داروين، 1999م)، ص ص 213-215.

(3) جيم كولفيل (مترجم)، الاعتدال والمرح: مجموعة مختارة من الكتابات القصيرة للجاحظ (Sobriety and Mirth: A Selection of the Shorter Writings of al-Jahiz) (لندن: كينان بول، 2002م)، ص ص 71-94.

رواية يُفسّر فيها لماذا يُعدّ المسيحيون - على الرغم من التحريفات وثالوث الشرك - «أكثر جدارة بالثقة، وأكثر اجتماعية، وأقل ضرراً، وأقل كُفراً، وعموماً أقل عذاباً؛ من اليهود»⁽¹⁾. وتستند حججه الأساسية ضدّ اليهود على حكايات محمّد وتجاربه السلبية مع اليهود في المدينة. ويُعلّل الجاحظ بأن القبائل العربية المسيحية وأراضي العالم المسيحي كانت بعيدة كل البعد عن مكة والمدينة؛ لذا فإنّ المسيحيين «لم يلجؤوا قط إلى الإثارة وتشويه السمعة والعداء السافر ضد المسلمين. هذا هو السبب الرئيسي الذي جعل الرأي العام الإسلامي ضد اليهود، لكنه لا يزال متسامحاً مع المسيحيين»⁽²⁾. ومع ذلك فإنّ «المسيحي في باطنه يُعدّ مخلوقاً قذراً وغير طاهر. لماذا؟ لأنه غير مختون، ولا يفتسل بعد الجماع، ويأكل لحم الخنزير. كما أن زوجته لا تفتسل بعد الجماع، أو حتى بعد الطمث والولادة، ما يجعلها قذرة على الإطلاق، وعلاوة على ذلك فإنها أيضاً غير مختونة»⁽³⁾.

إنّ المواقف اليهودية والمسيحية تجاه المسلمين، وبعضهم تجاه بعض؛ تُعدّ على القدر نفسه من الازدراء⁽⁴⁾. وبعد كل شيء تدّعي الديانات الثلاث أنها تملك الحقيقة السماوية الوحيدة. وبتنحية الجدل جانباً؛ نجد أن الحقائق الديموغرافية كانت تستدعي الاتصال الطائفي بين المجتمع المسلم المتفوّق والمجتمعات اليهودية والمسيحية ذات المراتب الأدنى؛ لذا فإنه ينبغي ألا يُفاجأ أحد بأن تاريخ العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين كان يختلف اختلافاً كبيراً في العصور الإسلامية الأولى (حين كان جيش المسلمين والنخبة الحاكمة يُمثّلون أقلية صغيرة من السكان) عنه في العصور اللاحقة (بعد أن تحوّلت الغالبية العظمى من السكان المحليين إلى الإسلام دين الفاتحين).

وبالنظر الدقيق نرى أن هذا التحوّل يتّضح من خلال التغيّرات التي حدثت في كنيسة القديس يوحنا المعمدان في دمشق، والتي نُوقشت في ما سبق. فبعد الفتح الإسلامي الأوّل لدمشق كانت الكنيسة تُستخدم مكاناً للعبادة لكل من السكان المسيحيين المحليين والحكام المسلمين على حدّ سواء. ومع ذلك - في أوائل القرن الثامن الميلادي - قام الخليفة الوليد بن عبد الملك بن مروان (حكم من 705 - 715 م) بتحويلها إلى جامع كبير (الجامع الأموي) في وسط المدينة، وأصبحت مُخصّصة لعبادة المسلمين بصورة حصريّة.

(1) المرجع نفسه، ص 73.

(2) المرجع نفسه، ص 73.

(3) المرجع نفسه، ص 79.

(4) الكلام المنسوب للجاحظ حول وصف المسيحيين غير دقيق، كما سيُتّضح في هامش لاحق في الفصل السادس من هذا الكتاب، ص 264. (المترجم).

بالإضافة إلى ذلك؛ لم يكن للحكام المسلمين من خيار سوى الإبقاء على الشعوب غير المسلمة (المسيحيين وأيضاً اليهود في الأراضي البيزنطية سابقاً؛ والزرادشتيين وبعض المسيحيين واليهود في الأراضي الساسانية سابقاً) في المناصب البيروقراطية، مثل موظفي جمع الإيرادات والإداريين من مختلف الأنواع.

وفي الواقع؛ فإن أحد أسباب كتابة الجاحظ لـ «الرد على النصارى» هو وجود المسيحيين واليهود ذوي النفوذ في بغداد في عصره. فقد كان المسيحيون واليهود لا يزالون يعملون في القطاعات الحكومية خلال العصر الفاطمي (في الفترة من 969 - 1171م)، وعصر الأيوبيين (في الفترة من 1171 - 1250م) في مصر أيضاً. ووفقاً لـ س.د. غويت (S.D. Goitein) فقد كان «عدم جاذبية الخدمة الحكومية هو السبب في جعل الوظائف متاحة لغير المسلمين في وقت كان فيه كثير من المنافذ الأخرى للنشاط الاقتصادي مفتوحة أمام المسلمين، وهذا ما يُفسّر لماذا ظل العمل في صهر المعادن الساخنة في مصانع سكّ العملات في معظم بلاد المسلمين إلى حد كبير مجالاً شبه قاصر على اليهود، حتى في عصور لاحقة»⁽¹⁾. ومع ذلك فإنه خلال القرن الثالث عشر عندما أصبحت اقتصاديات العالم الإسلامي حكراً على الدولة على نحو متزايد؛ بدأ المسلمون في الحصول على وظائف حكومية على حساب المسيحيين واليهود.

وعلى الرغم من تدني مراكز اليهود والمسيحيين إلا أنهم لم يكونوا يعيشون في أحياء منعزلة كما كانت الحال مع اليهود في أجزاء من أوروبا المسيحية في العصور الوسطى. وغالباً ما كان اليهود والمسيحيون والمسلمون يعيشون في الأحياء نفسها، وفي مساكن متجاورة. وكان المسلمون وغير المسلمين يستأجرون الشقق والمستودعات والأكشاك بعضهم من بعض. حتى التجمّعات اليهودية والمسيحية كانت أحياناً تستأجر مساحات من الأراضي من الملاك المسلمين لكي تستخدمها لتكون معابد أو كنائس من أجل الالتفاف على القوانين التي تقضي بمنع بناء أمكنة العبادة غير الإسلامية. وفي بعض الأحيان كانوا يستخدمون بعض الحيل القانونية الأخرى للسماح ببناء كنائس ومعابد جديدة. وكان المسلمون وغير المسلمين يدخلون معاً في معاملات تجارية، سواء في السوق المحلية أو في التجارة الخارجية. وفي الواقع فإن سجلات الجنيزة تُشير إلى أن اليهود كانوا يملكون كثيراً من السفن التي تعمل في البحر الأبيض المتوسط ونهر النيل والمحيط الهندي، وتُوجد أدلة كافية أيضاً على أن اليهود كانوا بالفعل يقودون كثيراً من هذه السفن.

إن وتيرة مثل هذه الاتصالات ونوعها بين الطائفتين لا تعني أن العالم الإسلامي

(1) غويت، مجتمع البحر الأبيض المتوسط، مج 2، ص 375.

في العصور الوسطى كان نموذجاً للتنوع الديني والتسامح بالمعنى الأمريكي الحديث. ومرة أخرى - حسب ما قال الشيزري - يجب على المحتسب:

أن يأخذ منهم الجزية على قدر طبقاتهم - على الفقير المعيل دينار، وعلى المتوسط ديناران، وعلى الغني أربعة دنانير - عند رأس الحول. فإذا جاء المحتسب أو العامل لأخذ الجزية أقامه بين يديه، ثم لطمه بيده على صفحة عنقه، وهو يقول له: «أد الجزية يا كافر». ويُخرج الذمي يده من جيبه مطبوقاً على الجزية، فيعطيها له بذلة وانكسار⁽¹⁾.

وكما توضح سجلات الجنيزة بجلاء فإن ضريبة الرأس (الجزية) كانت بمثابة العبء الذي لا مفر منه بالنسبة إلى الذمي، وكانت علامة واضحة على الشعور بالنقص في جميع العلاقات مع المسلمين. وعليه فإن التنوع الديني في العالم الإسلامي في العصور الوسطى اتسم بوجود المجتمعات اليهودية والمسيحية التي تعمل أساساً على أنها دول مستقلة داخل دار الإسلام، ولم يكن لديهم خيار سوى قبول شروط وضعهم الأدنى من المجتمعات الإسلامية.

ونظراً إلى أن كل شخص كان مسؤولاً عن دفع ضريبة الرأس سنوياً؛ فقد كانت الأولوية الأولى بالنسبة إلى اليهود والمسيحيين من كل الفئات والمهن الاقتصادية. وإذا توفي الشخص قبل أن يدفع ضريبة الرأس كانت عائلته لا تزال ملزمة بدفع هذه الضريبة نيابة عنه؛ فقد كان الآباء مسؤولين عن الأبناء، وكان الإخوة مسؤولين عن إخوتهم الأشقاء وغير الأشقاء. ولم يكن يُسمح لأي ذمي بالسفر إلى أي مكان في العالم الإسلامي في العصور الوسطى من دون وثائق تثبت أنه قد دفع الجزية الخاصة بتلك السنة. بالإضافة إلى ذلك؛ كان لزاماً على المسافرين دفع ضريبة الرأس في بلدتهم الأصلي حتى لو كانوا بعيدين عنه لسنوات، وكان هذا أمراً شائعاً.

إن الوثائق الموجودة في جنيزة القاهرة تبين أيضاً أن اليهود كانوا ضالعين في تجارة خارجية مربحة وواسعة النطاق، كانت تمتد في جميع أنحاء حوض البحر الأبيض المتوسط وشرق إفريقيا والهند وحتى في إندونيسيا في جنوب شرق آسيا⁽²⁾. ويناقش غويتن قضية تاجر مصري يهودي لقي حتفه في الهند بعد تسع سنوات من

(1) انظر: كتاب مفتش السوق الإسلامية: نهاية الرتبة في طلب الحسبة، لعبد الرحمن بن ناصر الشيزري، ترجمة: ر.ب. باكلي، ص 122-123.

(2) غويتن، (مترجم)، خطابات من التجار اليهود في القرون الوسطى (Letters of Medieval Jewish Traders) (برينستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برينستون، 1973م). وانظر أيضاً: أميتاف غوش (Amitav Ghosh)، في إحدى الأراضي العتيقة (In an Antique Land) (نيويورك: الفرد أ. كنوف، 1993م).

الإقامة هناك، وبعد وفاة التاجر قام شقيقه بسداد الجزية نيابةً عنه عن السنوات التسع ولم يكن لديه هو وغيره سوى هذا الاختيار. إن عدم دفع ضريبة الرأس أو الجزية يمكن أن يؤدي إلى الضرب أو السجن أو كليهما معاً، وقد يواجه المرء الجوع حتى الموت. وغني عن القول إن الناس الفقراء كانوا يجدون هذه الضريبة مرهقة لهم بشكل خاص. وبطبيعة الحال كان يمكن للفرد من أغنياء اليهود والمسيحيين تحمّل دفع هذه الجزية دون عناء يُذكر. وفي الواقع كانت الالتماسات المقدّمة إلى أغنياء اليهود أو رئيس الجالية اليهودية المحليّة للمساعدة في دفع ضريبة الرأس تمثّل واحداً من الموضوعات الأكثر شيوعاً في كثير من الرسائل المحفوظة في جنيزة القاهرة⁽¹⁾.

وأخيراً؛ نجد أن التعليق المقتضب الذي يقول فيه المقدسي إن «أكثر الجهابذة والصّبّاغين والصيارفة والدبّاغين بهذا الإقليم [الشام] يهود، وأكثر الأطباء والكتبة نصارى»⁽²⁾؛ ينقلنا إلى قضية مهمّة وهي دور الطبيب الذمي في العالم الإسلامي في العصور الوسطى. وتمشياً مع انعدام الثقة العامة في اليهود والمسيحيين فقد نادى فقهاء المسلمين بأنه ينبغي على المسلمين الامتناع عن استخدام خدمات الأطباء أو الصيادلة اليهود والمسيحيين على أساس أن الكافر قد يقوم بوصف الأدوية التي من شأنها أن تلحق بهم الأذى الجسدي أو الروحي، ولكن ربما لا توجد لائحة قوانين لأهل الذمّة تم تجاهلها بشكل متكرر أكثر مما حدث مع هذه اللائحة. كما أن المحظورات اليهودية والمسيحية ضد استشارة الأطباء الذين لا ينتمون إلى جماعاتهم الدينية الخاصة تم تجاهلها هي أيضاً على نطاق واسع.

لقد كان كثير من المسلمين والمسيحيين واليهود (مثل كثير من الأمريكيين في العصر الحديث) يهتمون بالمعرفة الطبيّة ونوعيّة الممارسة للطبيب ومدى جودتها بصورة أكثر بكثير من اهتماماتهم بانتماهاته الدينية. وكما يتّضح من بروز الأطباء اليهود والمسيحيين في كتاب مؤرخ الطب الشهير ابن أبي أصيبعة «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»، فقد كانت مهنة الطب - على وجه الخصوص - تتجاوز الحدود الدينية في العالم الإسلامي في العصور الوسطى⁽³⁾. ووفقاً لغويتن فإن الأطباء كانوا بمنزلة

(1) غويتن، مجتمع البحر الأبيض المتوسط، مج 2، ص 380-394.

(2) انظر: المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص 153. [وفي الأصل: ص 182].

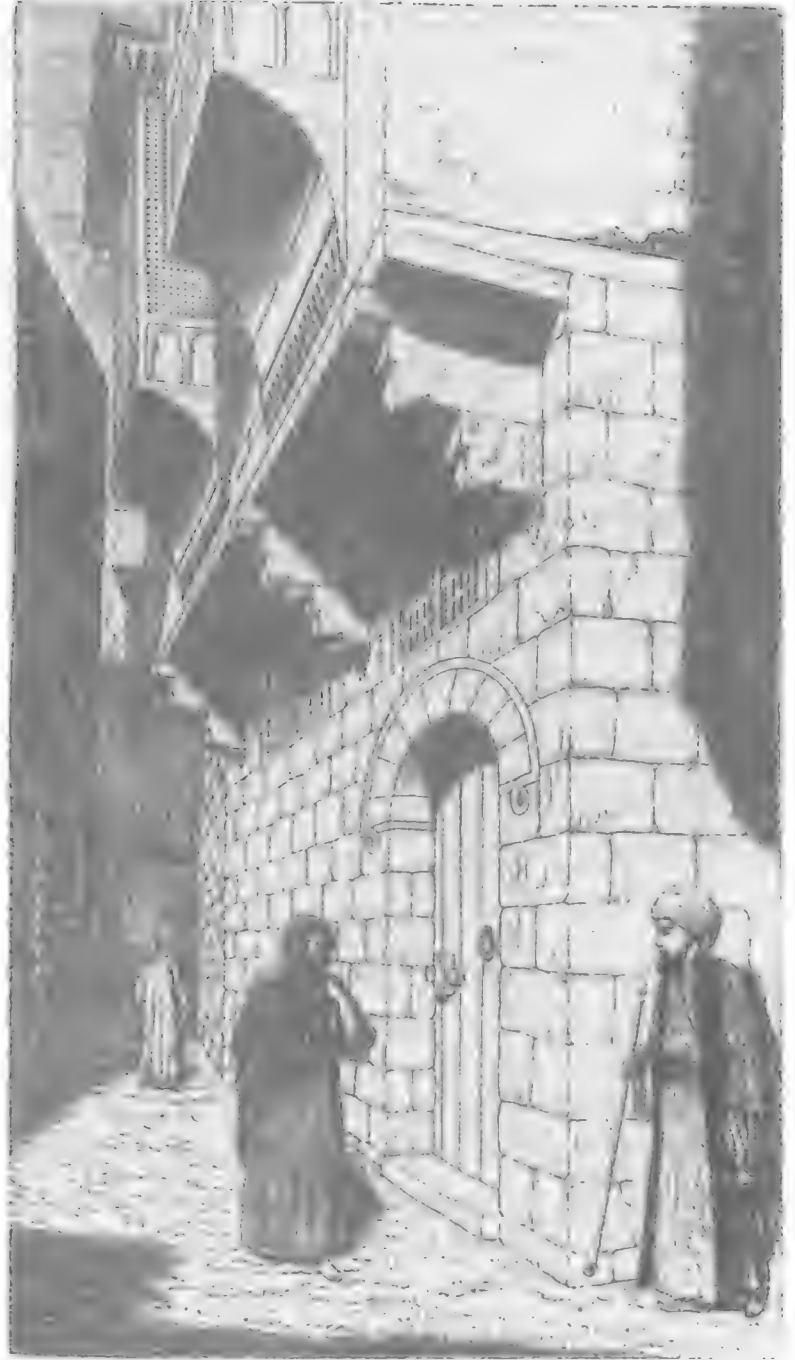
(3) انظر - على وجه الخصوص -: شوكت م. توروا، «أهل الذمة في المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى: الأطباء من غير المسلمين في العراق» في كتاب: عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (The Dhimmi in Medieval Islamic Society: Non-Muslim Physicians of Iraq in Ibn Abi Usayb'iah's 'Uyun al-anba fi tabaqat al-atibba) فيديس وهيستوريا، ع 26، (1994م): ص 10-20.

«حَمَلَة شِعْلَة المَعْرِفَة العِلْمَانِيَة، وَكَانُوا الشَّارِحِينَ المِهْنِيِّينَ لِلْفَلَسَفَة وَالعُلُوم... وَكَانُوا تَوَابِعَ اليُونَانِيِّينَ وَوَرِثَة لَتَقْلِيدِ عَالِمِي قَامَ بِتَشْكِيلِ الأَخْوَة الرُّوحِيَةِ الَّتِي تَخَطَّتْ حَوَاجِزَ الدِّينِ وَاللُّغَةِ وَالبِلَادِ»⁽¹⁾.

منظر خارجي لمنزل في
القاهرة. المصدر: لاين،
الأخلاق والعادات.

الإسكان والمساكن:

كان السكن في العالم الإسلامي في العصور الوسطى يشمل: الخيام، وأكواخ الطين، وأكواخ القصب [البوص]، والمساكن ذات الطابق الواحد، والمساكن متعددة الطوابق، والقصور الفخمة. وقد سادت الخيام بين السكان من البدو الرعاة في صحراء الجزيرة العربية والشام والعراق وبلاد فارس وشمال إفريقيا. وكانت هذه الخيام تُصنع عادةً من الشعر والصوف والجلود من القطعان التي كان يرعاها البدو؛ سواء من الأغنام أم المعز أم الإبل. أما في الواحات المستوطنة في تلك المنطقة فكان معظم المنازل مبنياً من الطين أو سعف النخيل أو القصب؛ لأن الأخشاب والأحجار نادراً ما كانت متوافرة بكميات كافية لاستخدامها في البناء بشكل عملي. وقد كانت البيوت في مسقط رأس محمد بمكة في القرن السابع الميلادي إلى أن تكون أكواخاً مبنية من الطين، في حين أن الأكواخ المبنية من القصب أو السعف كانت أكثر شيوعاً في الواحات الأخرى. وفي مرتفعات اليمن كان كثير من السكان يعيشون في القرى والبلدات لأن المساكن هناك تتكون من مبانٍ متعددة الطوابق.



(1) غويتن، مجتمع البحر الأبيض المتوسط، مج 2، ص من 24-241.

وفي المدن الكبرى - مثل دمشق وبغداد والقاهرة - كان الخشب والحجر والطوب من المواد المفضلة في البناء؛ لأنها كانت أكثر توافراً في المقام الأول، وأيضاً لأنها أكثر متانةً من الخيام وأكواخ الطين أو القصب. وفيما كان بعض السكان يعيشون في مساكن من طابق واحد كان كثير منهم يعيشون في مبان سكنية متعددة الطوابق.

ويذكر المقدسي في سجلاته أن سكان الفسطاط (القاهرة القديمة) كانوا يعيشون في مساكن تتألف من أربعة طوابق أو خمسة، وكانت تضم ما يقرب من 200 شخص⁽¹⁾. وقد قام الحكام المسلمون في العصور الوسطى أيضاً ببناء القصور والمساجد والمدارس الدينية والخانات والحمامات والمستشفيات باستخدام الأحجار. وعلى حسب الموقع أو المنطقة كان يُعاد تدوير بعض الحجارة والأعمدة من الأطلال الفرعونية والرومانية والساسانية، أو من الكنائس والأديرة، ويُعاد استخدامها في بناء مثل هذه الأبنية من الصروح المعمارية. ولا يزال بعض المباني التي شُيّدت خلال العصور الوسطى يحمل كتابات ونقوشاً أخرى من العصور السابقة.

وكان تشييد المنزل يتضمن وجود فناء مركزي، أو منطقة مشتركة حولها كثير من غرف المعيشة وغرف النوم والمطابخ، ما يُعدُّ نموذجاً لكثير من المنازل في ذلك الوقت. وكان الأثرياء فقط بإمكانهم تحمل نفقات تركيب السبابة أو الأفران في مساكنهم. أما المراحض فتُوجد خارج المنازل في الهواء الطلق، ويُعدُّ ذلك نوعاً من نظام الحياة اليومية. فقد كان الرجال في كثير من الأحيان يتبولون في العراء بأسلوب يُذكرنا بذلك التعبير اللطيف من الكتاب المقدس الذي يتحدث عن الرجال الذين تبولوا على الجدار (صموئيل الأول، 25: 22، 34)⁽²⁾. وكانت الحمامات العامة ضرورية في كل المدينة. وإذا كان هناك حمام واحد فقط في المدينة، فهناك أيام معينة أو أجزاء من الأيام مخصصة للنساء، وأخرى للرجال.

وفي المدن الكبرى توجد حمامات مخصصة للنساء منفصلة عن حمامات الرجال.

وكان منزل الشخص في العالم الإسلامي في العصور الوسطى في المقام الأول ملاذاً أو ملجأً من الحياة العامة للأسواق والمساجد، والتي كان يُهيمن عليها الذكور. ومعظم الرجال الذين لم يكونوا جزءاً من الطبقة الحاكمة أو العسكرية كانوا

(1) انظر: المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص 167. [وفي الأصل: ص 204].

(2) الكتاب المقدس، نسخة الملك جيمس (1611). على أن أحدث الترجمات الإنجليزية تفضل استبدال الكناية العبرية بكلمة «الرجال».



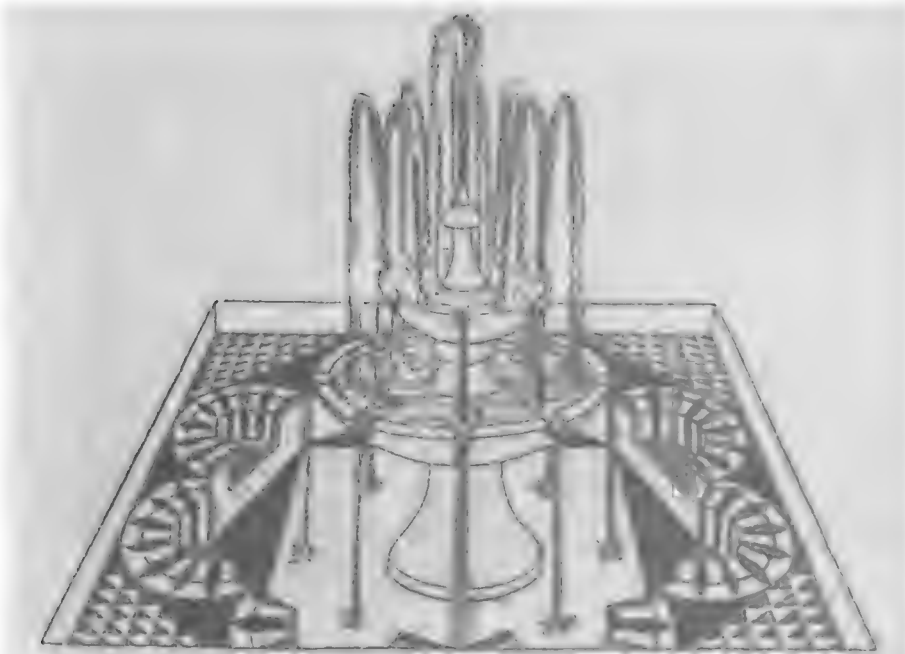
مخطط لأحد الحمامات. المصدر: لاين، الأخلاق والعادات، ص 338-339.
مفتاح الرموز:

A - المدخل العام والدھليز	I - أرضية مرتفعة
B - فناء مفتوح	K - مقعد مرتفع
C - أرضية مرتفعة	L - الغرفة الدافئة الرئيسية
D - مخفر حارس الحمام	M - أرضية مرتفعة
E - نافورة الماء البارد	N - نافورة الماء الساخن
F - مياه كشك القهوة	O - غرفة تحتوي على خزان مياه ساخنة
G - المراحيض	P - غرفة تحتوي على صنابير للمياه الساخنة والباردة
H - غرفة التدفئة الأولى	Q - مكان التسخين الذي يحتوي الرجل

يُضون جزءاً كبيراً من النهار خارج المنزل في العمل أو الدراسة، أو في الصلاة في المسجد مع رجال آخرين. أما النساء (لاسيما المحترّمات) فقد كنّ يقضين قدراً كبيراً من وقتهن في المنزل مع أطفالهن وغيرهن من النساء. وكانت المرأة عموماً تقوم بأداء صلواتها في المنزل. وعادةً ما كانت النساء المتعلّمات يتلقّين التعليم في المنزل، وغالباً ما يقوم به الآباء أو الأعمام أو الإخوة أو أبناء العم من الذكور. وإذا كانت أمهاتهن أو غيرهن من الأقارب من الإناث متعلّمات؛ فإنهن في الغالب يقمن بتلقّي الدروس معهن أيضاً. والنساء اللواتي يعملن مقابل أجر كنّ في الغالب يعملن في المنزل كالخياطات أو النسّاجات أو صاحبات الحرف اليدوية الأخرى.

بالإضافة إلى كون المنزل ملاذاً من العالم الخارجي فإن الفناء أو ساحة الدار كانت منطقة مشتركة بين جميع أفراد الأسرة (أو الأسر) الذين كانوا يعيشون حولها. ويمكن للفناء عند سكان الريف والبدو الرُّحْل أن يكون أيضاً بمنزلة زريبة للماشية. وتميل النساء إلى إعداد الوجبات الساخنة على النار في هذه الساحات أو في مناطق الطهي المشتركة في الجوار، أمّا وجبات الطعام التي تحتاج إلى فرن فإنها تُعدّ في المنزل ثم تُنقل إلى مطبخ محلي لطبخها. وفي مساكن الأثرياء وقصور الطبقات الحاكمة كانت هذه الساحات في كثير من الأحيان تتميز بالفخامة والترف، فقد كان كثير منها مجهّزاً بالنوافير والحدائق والستائر الراقية والمراش التي كانت تسمح بدخول الضوء، وكانت أيضاً تقوم بتوفير الظل البارد والمنعش الذي بقي من أشعة الشمس اللافتحة في كثير من الأحيان.

وكان الفناء أيضاً بمنزلة الساحة العامة للمنزل الذي يُرحّب فيه بالنزلاء واستضافتهم، وبالإضافة إلى الفناء هناك غرفة للضيوف تخدم الغرض. وفي كلتا الحالتين؛ عندما يكون الضيوف من الرجال فإن الفناء أو غرفة الضيوف تصبح امتداداً للعالم الخارجي؛ نظراً إلى أن مثل هذه اللقاءات كانت - بصفة عامة - تختصّ بشؤون الذكور فقط، وخصوصاً بين الطبقات الفنية. ونظراً إلى أن الضيافة والكرم كانا من الفضائل المميّزة والملاحظة في جميع أنحاء العالم الإسلامي؛ فإن الأغذية والمشروبات تُقدّم في مثل هذه الحالات. وفي العالم الإسلامي في العصور الوسطى لم يكن هناك ما يُدمر المرء أو يُسيء إلى سمعته أكثر من كونه معروفاً بالبخل أو عدم الضيافة.



نافورة. المصدر: لاين، الأخلاق والعادات، ص13.



فناء منزل في القاهرة. المصدر:
لأين، الأخلاق والعادات،
ص10.

وبسبب القواعد الصارمة المتعلقة بالفصل بين الجنسين فقد كان في كل مسكن مكان لا تُنتهك حرمة (الحريم). وهذه المساحة منفصلة عن بقية المنزل، تدخلها النساء عند وجود الضيوف من الذكور. وفي القصور وبيوت الأثرياء تكون هذه المساحة مكاناً مجهّزاً بشكل جيد، ولا يُسمح بالدخول إليها سوى للنساء والأطفال والأقارب من الذكور المحارم والمختصين. وكانت النساء من الأسر الأقل ثراءً يدخلن إلى غرفة أو مساحة منفصلة عن بقية المسكن بواسطة ستارة أو نوع من التقسيم الذي كان يفصل مكاناً للنساء فقط عندما يأتي الضيوف، ولكنه يُستخدم عادةً لأغراض أخرى، مثل الطبخ أو الخياطة أو الحرف اليدوية أو الدراسة أو النوم.

وسواء كان المرء يعيش في منزل ذي فناء أم في مسكن مُتعدد الطوابق؛ فهناك مصدر قلق متكرر يتمثل في البحث عن أفضل السبل لدخول نسمات الهواء المنعشة التي تقوم بتبريد الجوع عند اشتداد حرارة الصيف الخانقة، وفي الوقت نفسه تحافظ على خصوصية المساحة الداخلية للمسكن وحرمتها. وهناك وسيلة واحدة لتحقيق كل من التهوية والخصوصية؛ وهي ما يُعرف باسم «المشربية» وهي نافذة خشبية مُشبَّكة تُستخدم لتغطية النوافذ أو الشرفات. وعادةً ما كانت النوافذ المشبَّكة مصنوعة من الخشب المقوّس والمعشَّق مع كتل منحوتة أو كرات من الخشب؛ وذلك لإيجاد أنماط راقية ومتشابكة (وأحياناً تُصنع هذه الستارة أو الحاجز من المشغولات المعدنية، وذلك في بيوت الأثرياء أو في المباني العامة). ثمة وسيلة أخرى للتهوية تُسمى «الملقف الهوائي» الذي يعمل مُبرِّداً للهواء؛ إذ يتكون من عمود أو ماسورة ترتفع فوق سقف المبنى، وكانت فتحة هذا العمود في وضع يُمكنها من التقاط الرياح السائدة في المنطقة وإجبارها على النزول إلى داخل المبنى، وغالباً ما كانت هذه الملاقف تنتشر فوق برك من المياه أو المشربيات المرطبة بأقمشة مبلَّلة.

ولم يكن الأثاث والمفروشات في العالم الإسلامي في العصور الوسطى يشتمل على كراس ذات أرجل وأسرة ذات إطارات، وكان الأكثر شيوعاً أن المنازل مفروشة بالوسائد والمراتب والأرائك؛ أي أن الحياة المنزلية كانت بوجه عام تجري قريبة جداً

غرفة الضيوف، المصدر:
لاين، الأخلاق والعادات،
صورة مقدمة الكتاب.



SKETCH IN A GUESTROOM

من الأرض، فلم تكن العائلات تجلس على الكراسي حول طاولة غرفة الطعام لتناول وجبة ما، ولم تكن تأكل من أطباق فردية، وعوضاً عن ذلك فإن وجبات الطعام تُقدّم على صوانٍ كبيرة تُوضع على الأرض أو على منصّة منخفضة (خُوان). وكان الضيوف يجلسون على سجادة أو وسادة أو مقعد منخفض جداً حول صينية (قصعة) الطعام التي يأكلون منها مباشرة. وكانوا - عموماً - يأكلون كثيراً مما في الأطباق بأيديهم مع أرغفة الخبز المستديرة. ومع ذلك فقد كانت أدوات المائدة (خصوصاً السكاكين والملاعق) تُستخدم في تقطيع اللحوم وتناول الحساء.

وكان النجارون والحدادون يصنعون المناضد والكراسي التي كانت مماثلة في الارتفاع للكراسي والمناضد التي نراها في العصر الحديث، ولكنها عادةً ما كانت تُستخدم خارج المنزل. وتُستخدم - عموماً - للإشارة إلى الوضع والمكانة الرفيعة للشخص (الحاكم أو العالم أو ربّ الأسرة أو أي شخص آخر ذي مكانة عالية) الذي يجلس عليها بالمقارنة مع أولئك الذين كانوا يجلسون تحت إمرته. كما أن الجلوس على الأرائك أو الوسائد الكبيرة أو الوسائد المكدّس بعضها على بعض - أو أي شيء يمكن أن يجعل الشخص في وضعية مرتفعة عن الآخرين - يُؤدّي الفرض نفسه في التعبير عن التسلسل الهرمي للوضع أو المكانة الاجتماعية للشخص.

إن ارتفاعات الأسرة التي كان ينام عليها الناس وأنواعها، وكذلك أنواع المواد المستخدمة في صنع الأسرة والوسائد والأرائك؛ بمنزلة مؤشرات تدلّ على وضع الشخص ودرجة ثرائه أيضاً. فالأسرة ذات الأرجل والإطارات علامة على أن الشخص ذو مكانة رفيعة، وكانت الأسرة التي من دون أرجل تدلّ على مكانة أدنى، ويُعدّ النوم على الحصير أو السجاد أقل مرتبةً من الحالة السابقة؛ في حين أن النوم على الأرض العارية يُشير إلى الطبقة الأشد فقرًا، وكذلك هي الحال مع المتصوّفين الزُهّاد الذين كانوا يعدّون أنفسهم «فقراء الله».

الطعام والماء:

النظام الغذائي للفلاحين البسطاء في العالم الإسلامي في العصور الوسطى - بصفة عامة - متنوّع وصحّي للغاية، وكان - بالتأكيد - أكثر صحّةً من طعام معظم الفئات في أوروبا في العصور الوسطى. فالقمح من الحبوب الأساسية في معظم المناطق، وأيضاً الشعير الذي يُزرع في المناطق ذات التربة المالحة، وكانت الذرة تُزرع على نطاق واسع أيضاً. ولكن يبدو أن الطبقات الدنيا فقط هي التي تعتمد على الذرة في كونها من المحصولات الغذائية الرئيسية لهم ولحيواناتهم على حدّ سواء. وكان

الأرز يُزرع فقط في المناطق التي كانت تتميز بوفرة المياه، مثل الشواطئ الجنوبية لبحر قزوين، وفي أجزاء من إسبانيا، وفي دلتا النيل، وعلى طول نهر النيل في مصر، وعلى امتداد نهر الفرات في جنوب العراق، وعلى طول نهر الأردن بالقرب من بيسان. وينافس محصول الأرز في مثل هذه المناطق محاصيل القمح والذرة لكونه غذاءً أساسياً. ومع ذلك ففي كثير من المناطق الأخرى يُعدُّ الأرز من السلع الفاخرة المستوردة التي لا يتحمل تكلفتها سوى الفئات الأكثر ثراءً.

وتنتشر على امتداد الأراضي الساحلية في حوض البحر الأبيض المتوسط بساتين الزيتون الكثيفة وزراعة الكروم في العصور القديمة، ولكن بعد الفتوحات الإسلامية أصبحت هذه الزراعات - تدريجياً - أقل أهمية بالنسبة إلى النظام الغذائي المحلي إذا ما قيس بما كانت عليه في أواخر العصور القديمة؛ ويعود السبب إلى اعتناق مزيد ومزيد من السكان للإسلام الذي يحظر تناول النبيذ أو الخمر. ومع ذلك فإن العنب لم يزل يُستهلك في بلاد الشام لإنتاج الزبيب والدبس، وهو من السلع الأساسية في النظام الغذائي المحلي ولا سيما في فصل الشتاء. وقد اشتهرت بعلبك بالدبس، واشتهرت منطقة داريّا (جنوب شرق دمشق) بالعنب والزبيب.

وتحتوي بعض المستوطنات في واحات الجزيرة العربية، وكذلك بعض القرى على طول الأنهار في العراق ومصر؛ على مساحات شاسعة من بساتين النخيل. كما تُزرع في هذه المنطقة مجموعة واسعة من محاصيل الفواكه والخضراوات المحلية، جنباً إلى جنب مع مجموعات أخرى من المحاصيل الغذائية؛ مثل الموز والحمضيات وقصب السكر والبادنجان والبطيخ وأشجار المانجو، التي دخلت منطقة الشرق الأوسط من الهند وإفريقية في العصور القديمة المتأخرة أو خلال الفترة الإسلامية المبكرة.

ومن الصعب التأكد من كيفية انتشار هذه الزراعة بالضبط غرباً عبر البحر المتوسط إلى إسبانيا؛ فهناك قصص كثيرة عن الحكام الذين شجّعوا زراعة النباتات والأشجار الغريبة في حدائق القصور وبساتينها. ومن هؤلاء عبد الرحمن الأول (الداخل؛ حكم من 756 - 788م؛ وهو أحد الأمويين القلائل الذين نجوا من الثورة العباسية)، وكان قصره في الأندلس يحتوي على أشجار من جميع أنحاء العالم بما في ذلك أشجار النخيل وأشجار الرمان، وقد جُلبت إلى الأندلس بواسطة الرجال الذين أرسلهم إلى الشام بغية جلب جميع أنواع البذور والنباتات التي كانت تنمو هناك.

ويُقال إن الخليفة العباسي المأمون (حكم من 813 - 833م) جلب أشجار البرتقال من شمال شرق بلاد فارس إلى بلدة الريّ بالقرب من مدينة طهران الحديثة. وبعد قرن

من الزمان أصبح لدى الخليفة العباسي القاهر (حكم من 932 - 934م) أشجار برتقال جُلِبَت إلى بغداد قادمةً من الهند عبر اليمن. وسواءً كان الحكام هم الجهات الرئيسية الفاعلة في عملية نقل مثل هذه الأشجار من منطقة إلى أخرى أم لا؛ فمن الواضح أن شبكات التجارة الواسعة النطاق برّاً وبحراً في العالم الإسلامي في العصور الوسطى عملت على تسهيل نقل هذه الأشجار. ومن المرجح أن كثيراً من المزرعات قد بدأت زراعتها في مناطق جديدة لمجرد أن تاجراً أو باحثاً مسافراً قد تذوّق طعمها في أسفاره وأحضر معه بعض هذه النباتات أو البذور إلى وطنه⁽¹⁾.

إن تقنيات الري ونظمه المتطورة والمتنوعة كانت ضرورية لازدهار مدن العالم الإسلامي ودوله في العصور الوسطى؛ فهي التي جعلت من الممكن زراعة محاصيل مثل قصب السكر، والموز، والمانجا، والأرز، والقطن. وهذه المحاصيل وغيرها نشأت في المناخ المداري أو شبه الاستوائي الذي يتطلب شبكات ريّ كثيفة، وخصوصاً خلال أشهر الصيف، وذلك لسبب بسيط هو أنه في كثير من أنحاء المنطقة (كما هي الحال في جنوب كاليفورنيا وجنوب غرب أمريكا) يهطل المطر خلال أشهر الشتاء فقط؛ ولهذا فإن إنشاء تقنيات الري وصيانتها يُعدُّ من بنود الإنفاق الرئيسية في الدولة.

ولقد بُنيت السدود لاحتواء مياه الأمطار في المناطق المنخفضة، أو لتحويل مجاري الأنهار وجداول المياه. كما حُفرت الخنادق والقنوات لتجري فيها مياه الأمطار إلى الخزانات الموجودة فوق سطح الأرض، وكذلك إلى خزانات المياه تحت الأرض. وبعض هذه القنوات مصنوع من الطوب والحجارة، وبعضها الآخر مُشيد بتقنية عالية، في حين أن بعضها الثالث يشتمل على الأنابيب المصنوعة من الفخار أو الرصاص. على أن المياه الجوفية تُستخرج بحفر الآبار وإنشاء النيايح الجديدة، وفي بعض الأمكنة (ولاسيما في أجزاء من إيران وأفغانستان) تُستخرج المياه عن طريق نحت الأنفاق لعدد من الأميال عبر الصخور في الأرض. كل هذه الأساليب تعتمد على الجاذبية في تحريك المياه من المناطق المرتفعة إلى المناطق المنخفضة.

وعلى الرغم من أن نقل المياه عن طريق الجاذبية الطبيعية لها لا يتطلب إلا قليلاً من العمالة البشرية خارج موقع البناء الأولي؛ إلا أن رفع المياه إلى مناطق مرتفعة يتطلب - عموماً - مزيداً من العمالة وجهوداً مكثفة بالمقارنة مع عمليات الصيانة الرتيبة للخندق أو القناة أو الصهريج. إن رفع المياه من بئر باستخدام دلو مربوط في نهاية حبل يُعدُّ عملاً شاقاً. ولقد استُخدمت أشكال مختلفة من الدلاء والحبال منذ

(1) أندرو واطسون، الابتكار الزراعي في بدايات العالم الإسلامي: انتشار المحاصيل والتقنيات الزراعية في الفترة من 700-1100م (Agricultural Innovation in the Early Islamic World: The Diffusion of Crops and Farming Techniques, 700-1100) (نيويورك: مطبعة جامعة كامبردج، 1983م)، ص 87-90.



الشادوف (الساقية) المصدر:
وصف مصر، مجلد 22،
باريس، 1809-1929م

العصور القديمة؛ وكان شد الحبل من خلال بكرة يجعل المهمة أسهل بكثير، وكذلك ربط الدلو بعمود به ثقل على الطرف الآخر لإحداث نوع من التوازن، وهذه الأداة كانت تُسمى «الشادوف». إن الصورة التي أخذت من الحملة النابليونية العلمية في أوائل القرن التاسع عشر تُصوّر الشواذيف وهي تُستخدم لرفع المياه لمسافة تُراوح بين 18 و 20 قدماً تقريباً من النيل عندما كانت مياهه تنحسر⁽¹⁾.

إن لولب - أو حلزون - أرخميدس الذي اخترعه العالم أرخميدس (287-212 ق.م) بنفسه كان يُستخدم منذ القدم أيضاً. ويتكون لولب أرخميدس من مسمار لولبي يُوضع داخل أسطوانة، وتوضع النهاية السفلى في المياه، وحينما يدور اللولب ترتفع المياه إلى أعلى⁽²⁾. وهناك وسيلة أخرى مهمة لرفع المياه تُسمى «الساقية»، والتي تتميز بأنها تُوفر العمالة نظراً إلى كونها تدور من خلال قوة الدفع المستمدة من تيار النهر الذي بُنيت عليه. وتجدر الإشارة إلى أن أيّاً من هذه التقنيات لم يكن أمراً جديداً تماماً، ولكن من المؤكد أنها تطورت على يد علماء المياه في العالم الإسلامي في العصور الوسطى.

(1) المرجع نفسه، ص 103-111.

(2) أرخميدس (287-212 قبل الميلاد): وُلد في سيراكيوز، كان مخترعاً وعالمًا في الرياضيات، وكان من أصل يوناني. انظر: ريفيل نيتز (Reviel Netz)، أعمال أرخميدس: مترجمة إلى الانكليزية (The Works of Archimedes: Translated into English) (نيويورك: مطبعة جامعة كمبريدج، 2004م).

وكما نرى من خلال قوائم المقدسي فإن تنوع الفواكه والخضراوات والحبوب واللحوم المتاحة في العالم الإسلامي في العصور الوسطى يُعدُّ أمراً مُدهشاً حقاً، فقد كانت الأسواق في جميع أنحاء العالم الإسلامي مليئة بالفواكه والخضراوات واللحوم والأسماك المحلية، وكذلك الأطعمة المحفوظة المجلوبة من الخارج. وكان بعض هذه الأطعمة يُحفظ عن طريق التبريد، أو عن طريق التجفيف. ومع ذلك فالأسلوب الأكثر شيوعاً لحفظ الطعام هو تخيله في الخل والملح مع مجموعة من التوابل، بما في ذلك العسل والسكر وعصير الليمون وزيت الزيتون والخردل والمكسرات، وجميع أنواع البهارات والأعشاب. وإذا علمنا أن أي نوع من اللحوم يمكن أن تُصنع منه النقانق؛ إلا أن النقانق المصنوعة من لحم الضأن والسميد كانت هي المفضلة. ويُقال إن محمداً كان يُحبُّ الحليب بشكل خاص، ولكن نظراً إلى صعوبات حفظ الحليب الطازج آنذاك فقد كان يجري تحويله إلى تشكيلة كبيرة من الجبن الطري والجاف.

وتقوم النساء في الريف عموماً بطحن الدقيق، أما في المدن فهناك مطاحن تقوم بطحن الدقيق بفرض البيع. ويُلاحظ في بعض عقود الزواج في المناطق الحضرية - التي لا تزال باقية حتى الآن - أنها تنصُّ على أن العروس تُعفى من طحن الدقيق (وفي هذه الحالة عادةً ما تكون من عائلة ثرية). ونظراً إلى أن الأثرياء فقط يمكنهم تحمُّل نفقات بناء فرن داخل مساكنهم؛ فإن البقية ينقلون الأطعمة المجهزة في المنزل إلى المخابز المحلية لخبزها. بالإضافة إلى ذلك هناك المتاجر التي تباع الخبز والمعجنات والحلوى، فضلاً عن المطاعم التي يمكن للمرء شراء جميع أنواع المأكولات والوجبات الجاهزة منها.

جديرٌ بالذكر أن القوانين الغذائية الإسلامية تحظر عدداً قليلاً من أصناف الطعام، كالدم ولحوم الحيوانات المذبوحة بشكل غير صحيح، والميتة ولحم الخنزير، والحيوانات التي تُذبح قرابين للآلهة الوثنية. وهناك بعض أوجه التشابه بين هذه القوانين الغذائية الإسلامية ونظيرتها اليهودية؛ إلا أن القوانين الغذائية الإسلامية عادةً ما تكون أقل تقييداً من نظيرتها اليهودية (معظم التقاليد المسيحية تجاهل القوانين الغذائية اليهودية في مجملها). وفي الغالب فإن كل الأطعمة الجائز تناولها لدى اليهود - عدا «الكوشير» - تُعدُّ جائزة (حلالاً) لدى المسلمين. والاستثناء الرئيسي لهذه القاعدة النبيذ الذي هو حلال وضروري للطقوس والشعائر اليهودية، ولكنه محظور في القرآن.

ومع ذلك فكثير من الأمور التي تُعدُّ حلالاً للمسلمين ليست حلالاً لليهود. وعلى سبيل المثال؛ كل المأكولات البحرية حلال للمسلمين، ولكن لا يحل لليهود سوى الأسماك ذات الزعانف والحراشف، وعليه فإن المحار وسرطان البحر والجمبري وما شابه ذلك من الأطعمة البحرية مُحَرَّمَةٌ على اليهود. بالإضافة إلى ذلك يُقال إن

بعض أطباق اللحم المقدّمة مع بعض الحليب أو اللبن كانت من الأطعمة المفضّلة لدى محمد، ولهذا يجوز للمسلم أن يأكلها. ولكن قواعد الحلال والحرام اليهودية تنصّ على أن اللحوم لا يجوز أن تُطبخ أو تؤكل مع أيّ منتج من منتجات الحليب، وهناك مثال واضح على طبق من اللحوم ليس حلالاً لليهود وهو طبق «تشيز برجر» الأمريكي المنتشر في كل مكان.

إن لوائح النظام الغذائي تُعدّ أكثر تقييداً بالنسبة إلى الحجاج والمعتمرين في مكة أيضاً، وذلك من أجل البقاء في حالة من الطهارة خلال موسم الحج؛ لذا يجب على الحجاج الامتناع عن صيد الحيوانات البرية أو تحريض الآخرين على اصطليادها (على الرغم من أن المأكولات البحرية جائزة)، وبطبيعة الحال لا بد من الامتناع عن تلك الأطعمة والمشروبات المحرّمة بصفة دائمة. وتجدر الإشارة إلى أنه في حين أن القرآن يمنع على وجه التحديد الأطعمة والمشروبات المذكورة أعلاه؛ إلا أن الجانب العملي في معظم مدارس الشريعة الإسلامية يُدرك وجود ظروف طارئة قد يضطر فيها المرء بصورة لا إرادية أو حتى بالقوة أن يأكل أو يشرب المحرّمات.

وعلى الرغم من أن العلماء عموماً يؤكدون دوماً على الحظر القرآني للنبذ وجميع المشروبات الكحولية؛ إلا أنه من الواضح أن هناك طائفة من المشروبات التي تشبه النبيذ (البيرة) وغيرها من مشروبات الفواكه المخمّرة بصورة طفيفة كانت موجودة في جميع أنحاء العالم الإسلامي في العصور الوسطى. وعلى هذا النحو فهناك قدر كبير من الكتابات واجتهادات العلماء لتحديد أنواع المشروبات التي هي في الواقع «غير كحولية» (مخمّرة بدرجة طفيفة)، أو يكون مسموحاً بها وإن كانت «كحولية» (مسكرات حقيقية) لظروف معينة، ولكنها ممنوعة أو محرمة.

وكما هو معلوم بالضرورة فإنّ الماء شراب ضروري، إلا أن جودة المياه تتحدّد في كثير من الأحيان وفقاً لمدى استعداد الشخص أو قدرته على الدفع لبائع الماء الذي كان يحمل المياه في وعاء على ظهره لبيعها في السوق. وكان الأثرياء يقومون بشراء الثلج من بائعي الثلج الذين كانوا يجلبونه من مناطق بعيدة ويحفظونه في المخازن. وكانت عصائر الفاكهة الممزوجة بالماء شائعة جداً، بما في ذلك المشروبات المصنوعة من الليمون والبرتقال والتفاح والتمر الهندي والبلح والعنب والرمان.

وهناك أنواع مختلفة من القهوة في أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي الحديث، مثل البنّ العربي غير المحمّص، وهو من المشروبات المفضّلة في المقاهي الأمريكية. لم تدخل القهوة إلى العالم الإسلامي إلا عن طريق اليمن وشرق إفريقيا في القرن الخامس عشر؛ فهناك كثير من الأساطير حول أول من جلب حبّوب البنّ إلى اليمن، والتي كان معظمها يدور حول واحد أو أكثر من الصوفية، الذين أثّروا على هذا الشراب بوصفه مُنشّطاً ضدّ النوم، ويُعدّ مفيداً ومساعداً في أداء الشعائر التعبدية

الصوفية. وكان الشاي أيضاً منتشراً في كل مكان في العالم الإسلامي الحديث، وكان يُجلب من الهند حتى وقت قريب، وغالباً بوساطة بعض التجار الأوروبيين. وعلى سبيل المثال: أول من جلب الشاي إلى المغرب تاجر فرنسي لديه تعاملات تجارية في شرق آسيا، وكان ذلك نحو عام 1700م⁽¹⁾.

ومع أن الدين الإسلامي كانت له أصوله في واحات غرب الجزيرة العربية؛ فقد بدأت تظهر وتزدهر فعلاً ما أسماه المؤرخون الحضارة الإسلامية في مدن العالم الإسلامي في العصور الوسطى، بغض النظر عن المكانة السياسية للحكام. وكانت دمشق عاصمة الخلافة الأموية لأقل من قرن (من 661 - 750م)، ومع ذلك فقد واصلت سورية (الشام) القيام بدورها بوصفها مركزاً مهماً للتجارة والمنح الدراسية والمقدسات الإسلامية والمسيحية واليهودية بعد فترة طويلة من الثورة العباسية. ولقد مرّت بغداد أيضاً بأوقات صعبة بعد أن كانت في أوج تألقها في القرنين السابع والثامن الميلاديين، ومع ذلك بقيت بغداد والعراق مقراً للخلافة العباسية والوحدة السنية الوطنية (على الرغم من أنها كانت رمزية) حتى قدوم غزوات المغول في عام 1258م. وقد أصبحت مصر وعاصمتها الجديدة القاهرة من أثرى وأهم المراكز المالية للتجارة الدولية والثقافة في عالم البحر الأبيض المتوسط وجنوب غرب آسيا والمحيط الهندي، وذلك في عصر الخلفاء الفاطميين (من 969 - 1171م). كما واصلت القاهرة ومصر الازدهار في ظل الخلفاء الأيوبيين (1171 - 1250م)، وخلفاء العصر المملوكي (1250 - 1517م). إن روعة القاهرة المتواصلة ألهمت مؤرخ القرن الرابع عشر ابن خلدون (1332 - 1406م) أن يُشير إليها بوصفها «أم الدنيا».

وكما توضح روايات المقدسي وناصر خسرو وابن جبير وغيرهم؛ فإن المدن والبلدان ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمناطقها الزراعية النائية، وقد أنتجت نظم الري المتطورة وفرّة زراعية امتدّت إلى المدن الحيويّة. كما كانت طرق القوافل والممرات الملاحيّة تدعمها شبكات من الخانات والنزل أو الفنادق الصغيرة) بمنزلة شرايين التبادل الاقتصادي والفكري في جميع أنحاء العالم الإسلامي وخارجه.

وأخيراً؛ تجدر الإشارة إلى أن اليهود والنصارى وغيرهم من أهل الكتاب كانوا يتعلمون في هذه المدن وغيرها من المدن المماثلة كيفية الإدارة والنجاح، وحتى الازدهار، بوصفهم جهات اقتصادية وفكرية وعلمية - وأحياناً سياسية - مهمّة وفاعلة في عالم يذكرهم دائماً بوضعهم الأدنى، على الرغم من أنهم كانوا يحظون بالحماية لكونهم من الذميين.

(1) انظر: رالف هاتوكس (Ralph Hattox)، القهوة والمقاهي: أصول أحد المشروبات الاجتماعية في الشرق الأدنى في العصور الوسطى (Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East) (سياتل: مطبعة جامعة واشنطن، 1985م).

الفصل الخامس

الشعائر والعبادات

وَرَدَ: عن أبي عبد الرحمن؛ عبد الله بن عمر بن الخطاب قال: سمعت الرسول صلى الله عليه وسلم يقول: «بُني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان»⁽¹⁾.

وكثيراً ما وصف العلماء المسلمون الشعائر الأساسية في الإسلام بمصطلحات معمارية - كما يُشير الحديث - فأشاروا إليها بالأركان الخمسة (بالأعمدة الخمسة)، وهي الدعائم التي تُحدّد خضوع المرء لله. وعلى هذا فإنّ صرح الإسلام بُني على خمسة أعمدة هي: نطق الشهادتين، وشعائر الصلاة، والزكاة، والصوم خلال ساعات النهار في رمضان (وهو الشهر التاسع في التقويم الإسلامي)، والحج إلى مكة خلال الشهر الثاني عشر في التقويم الإسلامي.

إن فكرة أن دين الإسلام يتألف من خمسة أعمدة - وقد أضاف بعض العلماء الجهاد عموداً سادساً - قد طوّرها العلماء والفقهاء وحققوها بعد موت محمّد بعقود⁽²⁾. وهذه الأعمدة الخمسة تعمل كآلات التي يصدر عنها إيقاع الحياة اليومية وتناسقها في المجتمعات الإسلامية كلها على مدى قرون⁽³⁾.

إن تحديد زمن دقيق بدأت فيه هذه الأركان الخمسة تُؤدّي بالصورة التي عرفناها وعرفها العلماء المسلمون في العصور الوسطى هو أمرٌ محل نقاش وحُدس، شأنه شأن معظم الشؤون التي تتعلّق بالقرون الإسلامية الأولى. ومن الواضح أن كل ركن قد تطوّر بمفرده بطريقة خاصة وله تاريخه الخاص. ومن الجليّ أيضاً أنّ المصادر تُمكننا من الحديث الموثوق عن الشعائر الإسلامية عندما نصل إلى القرن الإسلامي الثالث. وعندما نُحوّل انتباهنا إلى كل ركن بمفرده سيكون بإمكاننا أن نتحدّث عن كيفية تطوّر كل ركن في المدة الأولى، لكن جُلّ انتباهنا سيكون مُكرّساً

(1) عز الدين إبراهيم ودينس جونسون دايفس (Denys Johnson-Davies)، ترجمة: الأربعين حديثاً النبوية، (دمشق: دار طباعة القرآن الكريم، 1976م)، ص34.

(2) لعلّ المقصود مزيداً من العناية بشرح الحديث وإيضاح تفصيلاته وأبعاده. (المترجم).

(3) طُبعت عشرات الكتب التمهيدية عن الإسلام باللغة الإنجليزية خلال سنوات، وقد دُوّنت بعضها من أفضلها في قسم الشعائر والعبادة في فصل: «اقتراحات لقراءات أخرى». ولوصف مفصّل حول أداء الشعائر الإسلامية في مصر في بداية القرن التاسع عشر انظر: إدوارد و. لاي (Edward W. Lane)، «الدين والقوانين» في: مسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم في العصر الحديث، طبعة 1860 النهائية (An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians: The Definitive Edition، 1860، القاهرة: مطبعة الجامعة الأمريكية، 2002م)، صص 64-110.

لكيفية ممارسة هذه الشعائر في العالم الإسلامي في العصور الوسطى، ولا سيما بعد عام 800م أو بحدود هذه الحقبة.

وكما هي الحال في أي تقليد ديني تُوجد مساحة واسعة من الممارسات والشعائر الدينية في الإسلام بعيداً عن العناصر الجوهرية التي يشترك فيها المسلمون كلهم؛ لذلك سیدرس هذا الفصل حجّ الشيعة في العراق، وحجّ غيرهم أيضاً في العالم الإسلامي في العصور الوسطى، ولا سيما في الأقاليم المقدسة في سورية وفلسطين.

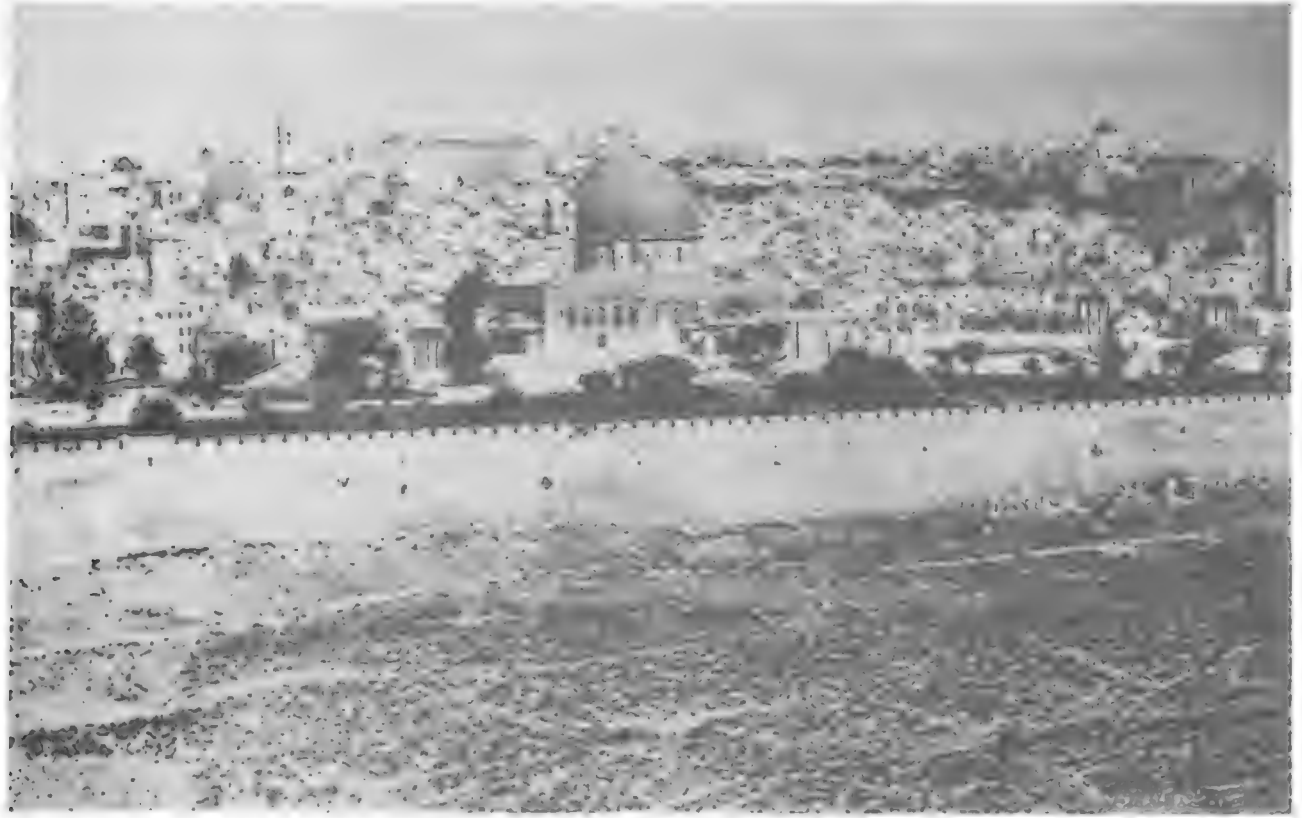
الشهادة (قول الإيمان):

إن أول ركن من الأركان الخمسة هو نطق الشهادة أو التصريح بالإيمان، وهو مقولة بسيطة تتكون من جزئين، وتُعدُّ جوهر الإيمان الإسلامي والشعائر والعبادات الإسلامية بأكملها، وتُصرّح هذه المقولة بأنه لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. وقد وردت كلتا الجملتين في القرآن، لكن لم تكونا جنباً إلى جنب كما هما في صيغة الشهادة، ولا يعاملهما القرآن على أنهما العبارة التي تُعرّف المرء المسلم. ويرى فرد م. دونر (Fred M. Donner) أن الأمر الأكثر أهمية - على الأقل في السنوات الأولى من مسيرة محمد في المدينة - هو الإيمان بإله واحد وباليوم الآخر⁽¹⁾. وبدأت نسخ من هذه العبارات تظهر على العملات النقدية في أواخر القرن السابع؛ ولأننا لا نجد صيغة الشهادة نفسها على العملات القديمة فيبدو أن الشهادة لم تكن بصورة رسمية عبارة تدل على شعيرة الإيمان حتى نهاية القرن الإسلامي الأول⁽²⁾.

كما تقدّم النقوش على قبة الصخرة في القدس (التي بُنيت عام 692م) أمثلة أخرى مُبكرة عن المشاعر المرتبطة بالشهادة، على الرغم من أنها - مرة أخرى - ليست صيغة الشهادة الخاصة نفسها. وفي أحد النقوش عبارة تعادي التثليث صراحةً وتناقض المسيحية البيزنطية تقول: «لا إله إلا الله وحده، لا شريك له، محمد رسول الله»، وتقول أخرى: «محمد عبد الله ورسوله الذي أرسله بالهدى ودين الحق...»، وهذه العبارة الأخيرة هي العبارة نفسها التي نُقشت على العملات النقدية في العصر الأموي بعد حكم عبد الملك (الذي حكم بين عامي 685 - 705م)، وهو الخليفة الأموي الذي بنى قبة الصخرة.

(1) انظر: فرد م. دونر (Fred M. Donner)، «من مؤمنين إلى مسلمين: الهوية الذاتية الطائفية في المجتمع الإسلامي الأول، في: بداية الشرق الأدنى الإسلامي والبيزنطي (The Byzantine and Early Islamic Near East، مج 4، أنماط الهوية الطائفية، حرره: لورنس ي. كونراد (Lawrence I. Conrad)، (برنستون: مطبعة داروين، سيّطبع قريباً).

(2) الواقع أن هاتين العبارتين متلازمتان نصياً منذ بدء الدعوة الإسلامية. (المترجم).



قبة الصخرة المشرفة كما تبدو
من جبل الزيتون عام 1870.
المصدر: مركز وثائق الشرق
الأوسط، جامعة شيكاغو.

وليس من الواضح بالضبط الوقت الذي صار للشهادة فيه صيغة معروفة مُحدَّدة يردُّدها المسلمون، لكن ليس هذا بالأمر المهم بالنسبة إلى أهداف بحثنا هنا. وعلى الرغم من أن صيغة التعبير الدقيقة للشهادة غير موجودة على العملات النقدية الإسلامية الأولى، ولا على آثار عمارة العهد الإسلامي الأول؛ إلا أنه من الواضح أنَّ المشاعر المرتبطة بشهادة أنه لا إله إلا الله وأنَّ محمَّداً رسوله كانت تُعدُّ جزءاً من القرآن والعقيدة الإسلامية منذ البداية. وتُعدُّ الشهادة الركن الأبسط من الأركان الثلاثة من حيث التنفيذ بسبب أنها موجزة. ويمكن القول إنها الركن الأكثر أهمية؛ لأنك عندما تنطق بالشهادة علناً بنية صادقة أمام شهود مسلمين فهذا يعني أنك قَبِلْتَ الالتزام بتنفيذ الأركان الأربعة الباقية أيضاً. والشهادة أيضاً هي النبع الذي تصدر عنه الأسس الأربعة الأخرى؛ أي أنه من دون الإيمان بإله واحد ومحمَّداً رسولاً لله فلن يكون للأركان الأربعة الأخرى أي معنى. وبينما يحتاج المرء الآن إلى قول الشهادة مرة واحدة في حياته ليكون مسلماً، فالمسلمون الورعون يردِّدون عملياً الشهادة خلال النهار وفي المناسبات كلها مرَّات كثيرة.

إن الشهادة جزء أساسي - قطعاً - في كلٍّ من الصلوات اليومية الخمس، وتُستخدَم أيضاً بصورة مختصرة (لا إله إلا الله) لطلب بركة الله وعونه وحمايته وما

إلى ذلك خلال النهار في أي ظرف وفي الشؤون كلها. وجرت العادة أن يهمس الأب بالشهادة في أذن ولده الذي وُلد حديثاً، كما يُعلم أولاده كيف يتلون الشهادة عندما يستطيعون النطق، علماً بأنه من غير المتوقع من الطفل الوليد أو الولد الصغير أن يفهم معاني الكلمات في سنوات مبكرة كهذه.

الصلاة:

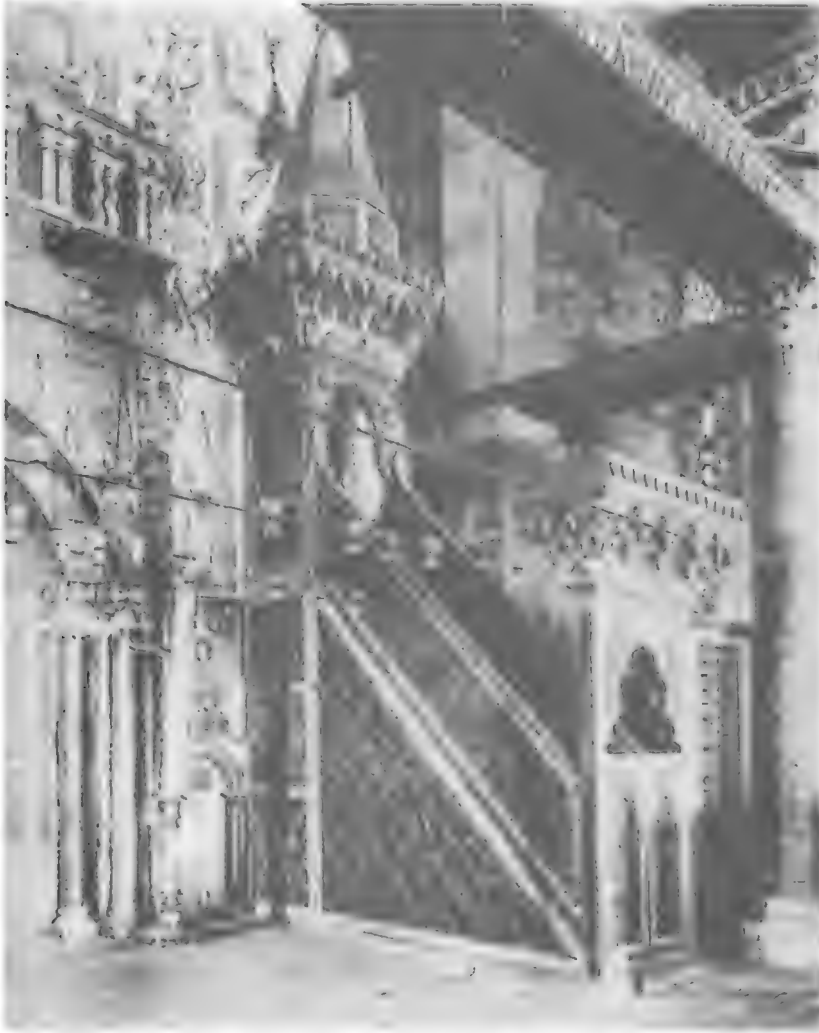
من المؤكد أن الشهادة هي أكثر الأركان الخمسة أهمية، ولكن الصلاة تُعدُّ عملياً - وهي التي تؤدي خمس مرات في اليوم - رمزاً كلياً للشعائر الإسلامية والصلاح الديني، وما الآية (104) من السورة (4) [النساء] إلا دليل واحد من كثير من الأدلة والتوجيهات التي يُؤمَرُ بها المخلصون من المسلمين بأداء الصلاة: ﴿فَإِذَا أَطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾⁽¹⁾ (سورة النساء، الآية 103).

وتقدم الآية (14) من السورة (11) [هود] إرشاداً عاماً⁽²⁾ حول الوقت الذي يؤدي فيه المراء الصلاة وكم مرة يؤديها: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ﴾ (سورة هود، الآية 114). وليس في القرآن تعليمات حول كيفية أداء الصلاة خمس مرات في اليوم وليس ثلاثاً، أو عن ساعات النهار المحددة التي تجب الصلاة فيها، أو عن الوضوء الضروري ليصبح الشخص نظيفاً (الطهارة) فتصلح صلاته، أو عن الكلمات التي يجب قولها في الصلوات، أو عن السجعات التي يجب تأديتها، بل إن هذه الأمور عُرفت وبتفصيلات كثيرة من إجمالي ما جُمع من سيرة محمد وتعاليمه. وعلى سبيل المثال: تُعدُّ رحلة محمد في الليل من أشهر المشاهد في هذه السير، عندما أُسرِيَ به من مكة إلى القدس على حصان مُجَنَّح يُدعى البُرّاق، وهناك في القدس عُرج به إلى السماء السابعة، وهناك أخبره الله أن على أمته أن تؤدي خمسين صلاة في اليوم. ويصف محمد رحلة العودة فيقول - بحسب ما يرويهِ ابن إسحق -:

فلما مررتُ بموسى بن عمران - ونعمَ الصاحب كان لكم - سألتني: كم فرض عليك من الصلاة؟ فقلت: خمسين صلاة كل يوم. فقال: إن الصلاة ثقيلة، وإن أمتك ضعيفة، فارجع إلى ربك فاسأله أن يخفف

(1) مع العلم أن رقم الآية هو 103 وليس 104 كما ذكر المؤلف، وهي من سورة النساء، والآية الكريمة في صورتها الكاملة هي على النحو الآتي: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ (103). (المترجم).

(2) رقم الآية هو (114) وليس (14) كما ذكر المؤلف، ولعله خطأ طباعي، وتمايم الآية: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرٌ لِلذَّكِرِينَ﴾ (114). وهي من سورة هود ورقمها 11. (المترجم).



محراب المسجد الأقصى
بالقدس ومنبره عام 1870م.
المصدر: مركز وثائق الشرق
الأوسط، جامعة شيكاغو.

عنك وعن أمّتك. فرجعت فسألت ربي أن يُخَفِّفَ عني وعن أمّتي، فوضع عني عشراً. ثم انصرفت فمررت على موسى فقال لي مثل ذلك، فرجعت فسألت ربي أن يُخَفِّفَ عني وعن أمّتي، فوضع عني عشراً. ثم انصرفت فمررت على موسى فقال لي مثل ذلك، فرجعت فسألت ربي، فوضع عني عشراً. ثم لم يزل يقول لي مثل ذلك؛ كلّما رجعت إليه قال: فارجع فاسأل ربك، حتى انتهيت إلى أن وضع ذلك عني، إلا خمس صلوات في كل يوم وليلة. ثم رجعت إلى موسى فقال لي مثل ذلك، فقلت: قد راجعت ربي وسألته حتى استحيت منه، فما أنا بفاعل؟ فمن أذهن متكم إيماناً بهن واحتساباً لهنّ، كان له أجر خمسين صلاة⁽¹⁾⁽²⁾.

(1) ألفرد غيوم (Alfred Guillaume)، ترجمة: حياة محمّد، ترجمة لسيرة رسول الله لابن إسحق (The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah)، (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1955م)، ص 186-187.

(2) مأخوذ من: سيرة ابن هشام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ج 2، ص 255. (المترجم).

إن رواية ابن إسحق لمفاوضات محمد مع الله بتقليل عدد الصلوات من خمسين إلى خمس صلوات؛ تذكر بحوار إبراهيم مع الله حول تقليل عدد الرجال الصالحين الذين يحتاج إليهم لإنقاذ سدوم من خمسين رجلاً إلى عشرة رجال (سفر التكوين 18: 22 - 30). ومن المهم في الأمر أن ابن إسحق يقدم رواية قوية يُفسر فيها لماذا على المخلص في دينه أن يؤدي الصلوات خمس مرات في اليوم⁽¹⁾.

وفي مكان آخر - فيما كتب في السيرة - سنعرف في أي الأوقات من النهار يجب تأدية هذه الصلوات، ونعرف كيفية الوضوء والركوع والسجود، والكلمات المطلوبة في الصلاة.

ووجه محمد أتباعه أن يصلوا باتجاه الشام قبل الهجرة إلى المدينة، وهو ما كان يفهم على أنه باتجاه القدس، واستمر في هذا بعد وصوله إلى المدينة أيضاً. ولم يصل إلينا إلا قليل من المعلومات حول علاقات محمد المحددة بيهود المدينة خلال المدة الأولى، لكن - بحسب ما يروي ابن إسحق - عندما تلقى محمد الوحي بتغيير قبلة الصلاة إلى اتجاه مكة (في بداية الشهر السابع عشر بعد وصول محمد إلى المدينة في فبراير عام 624م) سألته عدد من يهود المدينة المهتمين عن السبب وراء ذلك، وأخبروه بأنه إذا غيرها إلى القدس ثانية فإنهم سيتبعونه. ويتابع ابن إسحق فيقول: إنهم فعلوا ذلك فقط «كي يُبعدوه عن دينه»⁽²⁾. كما يصف الحديث اللاحق القبائل اليهودية الرئيسية الثلاث في المدينة بالخيانة والغدر. وهذا ما أدى إلى طرد بني قينقاع في عام 624م، وبني النضير في عام 625م، وإبادة رجال بني قريظة واستعباد النساء والأطفال منهم في عام 627م⁽³⁾. ويمكن التذليل على أهمية تحديد القبلة باتجاه مكة من خلال وجود محراب في كل مسجد، وعادةً يأخذ هذا المحراب شكل التجويف في الجدار ليبدل على اتجاه القبلة إلى مكة، وبالقرب من المحراب يُوجد منبر أو مكان مرتفع حيث تلقى الخطبة منه.

ويبدأ اليوم - بحسب الشريعة - مع غروب الشمس؛ لذلك فإن أول وقت للصلاة عملياً هو وقت صلاة المساء (المغرب)، الذي تتبعه صلوات الليل [العشاء] والصباح

(1) يرى بعض العلماء أن الرقم خمسة اختير كي يميز مجتمع المسلمين الجديد عن اليهود الذين يصلون ثلاث مرات، وعن الرهبان المسيحيين السريان الذين يصلون سبع مرات. انظر بصورة خاصة في: س.د. غويتن (S.D. Goitein): الصلاة في الإسلام، في كتابه: دراسة في التاريخ الإسلامي والمؤسسات الإسلامية (Studies in Islamic History and Institutions)، (ليدن: بريل، 1966م)، ص 84-85.

(2) غيوم، حياة محمد، ص 258 - 259.

(3) انظر: ص 105-108 من هذا الكتاب لقراءة مصير القبائل اليهودية الثلاث.

[الفجر] والظهر وما بعد الظهر [العصر]⁽¹⁾. ولكن في اعتقاد كثير من المسلمين - إن لم يكن جميعهم - تُعدُّ صلاة الصباح [الفجر] الصلاة الأولى في اليوم. ويجب تأدية كلِّ الصلوات - إن أمكن - خلال فترات معينة يُحدِّدها موضع الشمس، وليس الوقت في الساعة. وهكذا يمكن تأدية صلاة المساء [المغرب] في أي وقت بعد غروب الشمس وقبل اختفاء آخر ضوء في الأفق. وصلاة الليل [العشاء] في أي وقت بين نهاية وقت صلاة المساء [المغرب] وبداية وقت صلاة الصباح [الفجر]، التي تبدأ مع طلوع الفجر وتنتهي بشروق الشمس. وصلاة الظهر تبدأ عندما تكون الشمس في منتصف السماء إلى وقت الظهيرة⁽²⁾. وصلاة ما بعد الظهر [العصر] تبدأ عندما يكون طول ظل الشيء أطول قليلاً من طوله⁽³⁾.

وتُعدُّ الصلاة ممكنة خلال الإطار الزمني المحدد، لكن من الأفضل أن تُؤدَّى الصلاة مباشرة بعد النداء إلى الصلاة (الأذان). ويُدعى الشخص الذي ينادي إلى الصلاة بالمؤذن (بالعربية تدل على من يعلن الأذان). ولا بد من ذكر ملاحظة هنا هي أنه إذا لم يتمكن المرء من تأدية صلاة معينة في وقتها المحدد فيمكنه أن يؤدِّيها لاحقاً في النهار، ما دام يُؤدِّي الصلوات الخمس قبل صلاة الليل وقبل النوم (وهو رأي يرى أن صلاة الصباح [الفجر] الصلاة الأولى في اليوم). وفي الحقيقة؛ من الشائع بين الذين يجدون صعوبة كبيرة في التوقف عن العمل للوضوء والصلاة - مثل العمال في النهار أو المزارعين أو غيرهم - أن يؤجِّلوا صلاتي الظهر وما بعد الظهر [العصر] حتى بعد صلاة المساء [المغرب]، وتؤدَّى صلاة الليل [العشاء] قبل الذهاب إلى النوم⁽⁴⁾.

ويمكن تأدية الصلوات الخمس اليومية في عزلة في بيت المرء، وهو الأداء الشائع بين النساء، على الرغم من زيادة الأجر إن أدَّى المرء الصلاة مع الآخرين في المسجد، ولا سيما في يوم الجمعة. وتعني كلمة (المسجد) في العربية مكان السجود، وكانت وظيفته مثل وظيفة الكنيس أو الكنيسة في العالم القديم؛ أي أنه كان مكان

(1) انظر: قصة التكوين في الكتاب المقدس في «سفر التكوين» 1، حيث ينتهي كل يوم من أيام التكوين الستة بالعبرة: «وكان مساء وكان صباح»، في اليوم الأول والثاني والثالث... وهكذا.

(2) أي بداية وقت صلاة العصر. (المترجم).

(3) يؤكد ذلك ما جاء في سنن أبي داود في الحديث ذي الرقم 393، عن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «أُمِّي جبريل -عليه السلام- عند البيت مرَّتين، فصلى بي الظهر حين زالت الشمس وكانت قدر الشراك، وصلى بي العصر حين كان ظله مثله، وصلى بي -يعني المغرب- حين أفطر الصائم، وصلى بي العشاء حين غاب الشفق، وصلى بي الفجر حين حرَّم الطعام والشراب على الصائم، فلما كان الغد صلى بي الظهر حين كان ظله مثله، وصلى بي العصر حين كان ظله مثله، وصلى بي المغرب حين أفطر الصائم، وصلى بي العشاء إلى ثلث الليل، وصلى بي الفجر فأُسفر، ثم التفت إلي فقال: يا محمد؛ هذا وقت الأنبياء من قبلك، والوقت ما بين هذين الوقتين». (المترجم).

(4) ليس هذا شائئاً ولا مألوفاً، بل الشائع والمألوف هو توقُّف المسلم عن أي عمل (لا يتسبَّب توقُّفه في حدوث ضرر) لأداء الصلاة. (المترجم).

العبادة ومكان تجمعُ لمجموعة تشترك في الإيمان. ولقد كان الذكور المقيمون (غير المسافرين) كلهم مطالبين بأداء صلاة الظهر يوم الجمعة معاً في المسجد الجامع في التاريخ الإسلامي المبكر.

إن أصول اتخاذ يوم الجمعة يوماً للمسلمين للعبادة الجماعية غير واضحة، فيرى بعضهم أن اختيار الجمعة يعود إلى نوع من الاجتهاد في تمييز المجموعة المسلمة الجديدة عن اليهود الذين يتعبدون يوم السبت، وعن المسيحيين الذين يتعبدون يوم الأحد. وقد يصح هذا الرأي في ضوء علاقات محمد المتردّية مع يهود المدينة خلال السنة الثانية هناك، بالإضافة إلى كثير من الاختلافات الجدلية مع علم اللاهوت وممارسات اليهود والمسيحيين في مصادر لاحقة، لكن محمداً - كما يرى س. د. غويتن (S. D. Goitein) - اختار يوم الجمعة لأسباب عملية بحتة⁽¹⁾. وأسّس غويتن رأيه على الروايات التي علّم فيها محمد أتباعه في المدينة (قبل هجرته إليها) أن يحافظوا على العبادة العلنية في اليوم الذي يحضر اليهود فيه المؤونة لسبتهم؛ أي يوم الجمعة.

إن السبب العملي وراء اختيار هذا اليوم المعروف في العربية بيوم الجمعة (أي يوم الاجتماع) يكمن في أنه يوم السوق الكبير في المدينة؛ ولهذا يجتمع معظم السكان المحليين مسبقاً هناك بهدف التجارة⁽²⁾. ولاختيار الجزء الأكثر اكتظاظاً من اليوم في إحدى أكثر المناطق ارتفاعاً في درجة الحرارة في العالم من أجل صلاة الجماعة تفسير عملي أيضاً؛ وهو أن جل السكان مجتمعون في مركز القرية أيام الجمعة، ولأن تجارة اليوم ستكون قد اكتملت إلى حد كبير بحلول الظهيرة بسبب الحرارة؛ فإن أداء صلاة الجماعة في هذا الوقت يعدّ اختياراً موفّقاً من وجهة نظر عملية، على الرغم من القصص الكثيرة حول وجود أشخاص يفنون أثناء الخطبة بسبب الحرارة⁽³⁾، ولأن مؤلفي معظم المصادر المتوافرة كانوا في الحقيقة علماء دين نوعاً ما؛ فمن المؤكد أنهم يملّون النعاس بالحرارة وليس بالخطبة التي قد تكون أحياناً غير مثيرة للاهتمام، وهي التي يلقونها واحد من زملائهم.

ومن الجدير بالملاحظة أنه -على العكس من اليهودية والمسيحية- لم يعدّ اليوم

(1) انظر: س. د. غويتن، عبادة المسلمين يوم الجمعة في: دراسات في التاريخ الإسلامي والمؤسسات الإسلامية، (ليدن: بريل، 1966م)، ص 111-125.

(2) انظر: مايكل ليكر (Michael Lecker)، أسواق المدينة (يثرب) في ما قبل الإسلام وبداية الإسلام، في: دراسات القدس في العربية والإسلام (Jerusalem Studies in Arabic and Islam)، 8، 1986م، ص 133-148.

(3) مع ملاحظة أن هناك جوانب إيجابية جمّة للعبادات والشعائر الإسلامية، على الرغم من وجود بعض المظاهر السلبية التي تنبع عن التطبيق الخاطئ لروح تلك العبادات والشعائر. (المترجم).

المحدد أسبوعياً لصلاة الجماعة⁽¹⁾ يوم استراحة في الإسلام، ولم يُعامل على أنه يوم استراحة في العالم الإسلامي في العصور الوسطى. وفي الحقيقة نرى أن الآيات (9 - 11) من السورة (62) [سورة الجمعة] قد جعلت من صلوات الجماعة انقطاعاً عن العمل في هذا اليوم، ويجب فيها على المؤمنين أن يؤلوا اهتمامهم بذكر الله⁽²⁾؛ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَوَدَّعْتُمْ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ۝ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝ وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْجَةً أَوَّلَمُوا نَفْسَهُم بِاللَّيْلِ وَأَصْلَحُوا وَلَمْ يَقُولُوا عَلَيْهِمْ جَدِيزٌ وَأَقْرَبُوا لِلَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهِ وَمِنَ الْبَيْعِ وَاللَّهُ خَيْرٌ الرَّزَاقِينَ ۝﴾ (سورة الجمعة، الآية 9 - 11).

وتوضّح المصادر أنه منذ العصور الأولى للإسلام تضمّنت صلوات الجمعة ما هو أكثر من الاهتمام الديني؛ لأنها ليست مجرد استراحة من التجارة يأخذها المؤمن الورع ليركّز اهتمامه على خير الرازقين؛ بل إن المشاركة في صلاة الجمعة تؤكد التزام المرء بمجتمعه الجديد، كما يبدو ذلك أيضاً في دعاء الله خلال خطبة يوم الجمعة أن تحلّ بركته على الحاكم. ومع أن يوم الجمعة لم يكن يوماً للراحة، فقد حظي هذا اليوم بشيء من القدسية، تُشبه تلك التي ترتبط بيوم السبت في اليهودية، وبيوم الأحد في معظم الأعراف المسيحية. والدليل الواضح على ذلك أن على المسلمين أن يعتنوا بأنفسهم ويستحمّوا تماماً يوم الجمعة، ويرتدوا أفضل ملابسهم ويتعطّروا، ويأكلوا أطباقاً خاصة⁽³⁾.

وعلى الرغم من وجود اختلافات بين الأقاليم أو بين الفرق المتنوعة في الإسلام؛ إلا أن شعيرة الصلوات الخمس ومتطلباتها تطبّق على الصورة نفسها في العالم الإسلامي في العصور الوسطى، سواء في قرطبة أو القاهرة أو دمشق أو بغداد أو دلهي، وفي البلاد الإسلامية اليوم. ومع الاستفادة من تقنية مكبّر الصوت الحديث يمكن أن يُسمّع صوت المؤذن يصدح من أحد المساجد، ثم يُسمّع صوت ثانٍ، وثالث، حتى تتكوّن جوقة من الأصوات ومكبّرات الصوت تدعو المؤمن إلى الصلاة في المدينة بأكملها.

يبدأ المؤذن بالنداء أربع مرات «الله أكبر»، ثم تأتي خمسة أسطر، يتكرّر كل واحد منها مرتين: «أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله، حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح، الله أكبر»، ثم يُردّد السطر الأخير «لا إله إلا الله» مرّة واحدة. وفي الأذان لصلاة الفجر يُضيف المؤذن عادةً جملة تقول: «الصلاة خيرٌ من النوم». كما

(1) بل تؤدّى صلاة الجماعة خمس مرات كل يوم. (المترجم).

(2) الآيات المذكورة لا تأمر بالانقطاع عن العمل إلا في وقت الصلاة، بل هي تأمر بالانتشار في الأرض وابتغاء فضل الله وبالعامل بعد انقضاء الصلاة. (المترجم).

(3) لم يرد أن المسلمين يأكلون أطباقاً خاصة بيوم الجمعة. (المترجم).

أن النداء للصلاة في عُرف الشيعة هو النداء نفسه، لكنهم يختمون النداء بقولهم: «حيّ على خير العمل». وبحسب معتقد الشيعة فقد قام الخليفة الثاني عمر (حكم خلال 634-644م)⁽¹⁾ بتغيير الكلمات الأصلية لنداء الصلاة بحذف هذه العبارة⁽²⁾. وقد أضاف الشيعة أيضاً عبارة «أشهد أن علياً وليّ الله». ومن الواضح أن المؤذنين في العالم الإسلامي في العصور الوسطى لم يمتلكوا مكبرات قوية للصوت، ولكن يمكن سماع النداء إلى الصلاة (الأذان) في المحيط المتاخم للمسجد الجامع (المركزي) في أي قرية أو مدينة. ويُشار إلى أن للمسجد الجامع أكثر من مؤذن يُنادون المؤمنين للصلاة من أماكن مختلفة في الوقت نفسه.



أواني الوضوء: إناء تجميع الماء وحفظه بالصنبور (18 إنشاً). المصدر: لاین، الأخلاق والعادات، 69.

وقبل البدء في تأدية الصلاة على المرء أن يُؤدّي إحدى الطهارتين⁽³⁾ الكبرى أو الصغرى؛ كي يدخل في حالة من النقاء الطقوسي؛ لذلك كان من الضروري أن يكون في مساجد العصور الوسطى مصدر للوصول إلى الماء النظيف. ولهذا فهناك صنابير بسيطة للماء في بعض المساجد، وفي بعضها الآخر سبل ماء متقنة الصنع ومزخرفة، وفي بعضها أيضاً مرافق كاملة مبنية للفُسل. وتجب الطهارة الكبرى (الفُسل) عندما يكون المرء في حالة جنابة كبيرة، وفيها لا يمكنه أن يُؤدّي الصلاة أو أن يدخل مسجداً أو أن يلمس القرآن. ومن الحالات التي يجب فيها على الرجل أو المرأة أن يقوما بالطهارة الكبرى: الجماع، ولبس جثة إنسان؛ وذلك لكي يستعيدا حالة النقاء. كما يجب على الرجال الطهارة الكبرى بعد خروج المنى، وعلى النساء أيضاً بعد الحيض والولادة. وتتطلب الطهارة الكبرى الاستحمام من الرأس حتى القدم، وأن يُصيب الماء كل جزء من الجسم.

والوضوء - وهو الطهارة الصغرى - أقلُّ أفعالاً من الطهارة الكبرى، لكنه يُطلب بعد الدخول في حالة مبطلات الوضوء، بسبب مجموعة الأنشطة اليومية التي

(1) تسمية (الشيعة) اصطلاحياً لم تكن موجودة في عهد عمر - رضي الله عنه - (المترجم).

(2) هينز هالم (Heinz Halm)، المذهب الشيعي (Shiism)، (أدنبره: مطبعة أدنبره، 1991م)، ص 138.

(3) وبالطبع لا يُجزئ الوضوء في حالة وجود الحدث الأكبر، ولا يُجزئ الفُسل في حالة وجود الحدث الأصغر بعده. (المترجم).



طريقة أداء الصلاة. المصدر:
لاين، الأخلاق والعادات،
ص76.

لا يمكن تجنبها، مثل النوم، وقضاء الحاجة، وخروج الرياح. ويتضمن الوضوء غسل أجزاء معينة من الجسم بالماء بالترتيب الآتي: اليدين، الفم، الأنف، الوجه، الساعد الأيمن، الساعد الأيسر، الرأس، الأذنان، القدم اليمنى، القدم اليسرى. ويمكن أداء الطهارتين الكبرى والصغرى بالرمل أو الحجر في الظروف التي لا يجد فيها المرء ماءً نظيفاً، أو إذا لم يتمكن أحدهم من المسح بالماء لأسباب صحية أو غيرها⁽¹⁾.

وبعد أن يقوم المرء بالطهارة المناسبة يكون مستعداً لتأدية الصلاة، ويبقى عليه أداء شعائر الصلاة نفسها. وسواء أكان أحدهم يصلي بمفرده أم مع الآخرين فإن هذه الشعيرة تتألف من مجموعة من الانحناءات المعينة والسجادات، التي تدعى

(1) هو ما يُسمى بالتيمم، وشرطه عدم وجود الماء، أو خوف الأذى والمرض، أو لإدراك صلاة الجنازة أو العيد، ويكون بالتراب النظيف أو الرمل النقي أو الحجر الأملس أو العقيق أو الملح الجبلي. (المترجم).

معاً بالركعة (تعني حرفياً الانحناء)، وهي دورة صلاة واحدة. وفي صلاة الجماعة يصطف المسلمون الذين يؤدّون الصلاة في خطوط مستقيمة خلف الإمام (قائد الصلاة)، ويتجهون صوب القبلة؛ أي صوب الكعبة؛ لذلك يتجه المصلون في سورية باتجاه الجنوب، وفي اليمن باتجاه الشمال، وفي الهند صوب الغرب، وفي المغرب صوب الشرق. ويصطف الرجال وراء الإمام، وإن وجدت النساء فإنهن يصطفن في خلفية المسجد وراء الرجال أو في حجرة خاصة، ويقف المصلون وراء الإمام معتدلين ويتلون الفاتحة أو فاتحة القرآن⁽¹⁾: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ١ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ٢ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ٣ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ٤ إِيَّاكَ تَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ٥ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ٦ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ (سورة الفاتحة، الآيات 1 - 7).

وبعد نحو دقيقة يحنون ظهورهم قليلاً حتى تكون مستوية (تقريباً نحو 90 درجة)، ويضعون أيديهم على ركبهم، ثم يقفون مستقيمين. وتقريباً بعد ذلك مباشرة يضعون ركبهم وأيديهم وجباههم على الأرض، ويبقون في هذا الوضع بضع ثوانٍ، ثم يتخذون وضع الجلوس، وبعدها يسجدون مرة أخرى، ويتلون في أثناء ذلك كله أذكارا وأدعية قصيرة. وبهذا تكتمل الركعة الأولى، فيقفون بعدها مستقيمين، وتبدأ دورة جديدة ثانية بعدد الركعات التي تتطلبها كل صلاة، إذ تتألف صلاة المساء [المغرب] من ثلاث ركعات، والليل [العشاء] من أربع، والصباح [الفجر] من اثنتين، والظهر من أربع، وما بعد الظهر [العصر] من أربع. وبعد الانتهاء من الركعة الأخيرة يبقى المصلون جالسين، ثم يلتفتون إلى يمينهم وشمالهم ويقولون: «السلام عليكم».

والذين لا يستطيعون الصلاة بسبب داء جسدي عليهم تأديتها بتلاوة شيء من القرآن في الأوقات المحددة، أو تأديتها في وقت لاحق⁽²⁾، فالصلوات الخمس تمثل الصلوات الواجبة في الشعائر والعبادات الإسلامية. جديرٌ بالتوضيح أن الصلوات الخمس لا تمثل كل صور الصلاة في العبادات الإسلامية، فيمكن تلاوة أجزاء أخرى⁽³⁾ من القرآن خلال الصلاة، ويمكن قول تحيات وبركات إضافية⁽⁴⁾. وهناك الصلاة النافلة - أي الصلاة الإضافية - التي تُعدُّ من الأمور المستحسنة، تعبيراً عن

(1) مع ملاحظة أن الفاتحة تُتلى دائماً بالعربية، حتى لو لم يكن من يتلوها ناطقاً بالعربية. [وكذلك ما يتلوها من آيات].

(2) لا تُجزئ قراءة القرآن عن الصلاة في هذه الحالة، ويجب أن تؤدى في وقتها وليس (في وقت لاحق) ولكن بكيفية خاصة تتلاءم مع وضع المريض. (المترجم).

(3) لعل المقصود: سور أخرى؛ أي عدم تحديد سور محددة لتلاوتها في الصلاة. (المترجم).

(4) كيفية الصلاة توقيفية، فلا يمكن إضافة أي قول إلا بناءً على دليل. (المترجم).



السجود والخشوع في الصلاة. المصدر: لاين، الأخلاق والعادات، ص77.

التقوى والإخلاص أيضاً. وبالإضافة إلى الصلاة، يُعَدُّ التضرُّع المستمر إلى الله جزءاً من عبادة المسلم، ويُشار إلى هذا التوسُّل بالدعاء، لكنه لا يوجد تحت عنوان الصلاة، ولا يحتاج إلى تأدية الركعات. وهناك أنماط أخرى من الصلاة تُعَدُّ جزءاً من أعراف الشيعة والمتصوفين المسلمين.

الزكاة (منع النفقات):

على الرغم من الأمر المتكرّر في القرآن بإخراج الزكاة فإن القرآن لا يُحدّد النسبة التي يجب إخراجها زكاةً من مال الشخص، ما عدا قوله: ﴿وَسَعَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْغَفْوُ﴾ (سورة البقرة، الآية 219)، لكن القرآن يوضّح من هم الذين يستحقون أخذ الزكاة شرعاً: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ

عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةُ فُلُوقُهُمْ فِي الرِّقَابِ وَالْفَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلَيْهِمْ حَكِيمٌ (1) (سورة التوبة، الآية 60).

ولأن علماء الدين والفقهاء عملوا بمبدأ الأركان الخمسة في الإسلام بعد وفاة الرسول بقرن؛ فإن هذا المبدأ قام بتصوير الدين الصحيح كما يفهمه الأفراد المتعلمون والموسرون نسبياً⁽²⁾؛ فقد استقرأ العلماء والفقهاء من القرآن والأحاديث ما هو مفروض على المؤمن في الزكاة بصورة دقيقة، وقرروا تطبيقها فقط على المسلمين الذين يملكون ثروة من المال، وأن تُفرض على الأرباح⁽³⁾، وليس من الضروري أن تُدفع عن كل ثروة المسلم؛ لذلك لا يُجبر الفقراء والمعوّزون على دفعها. كما ظهر إجماع على أن النسبة التي يجب دفعها من عائد المال زكاة تُقدر بـ 2.5% من ذهب المرء أو فضته أو بضاعته، إلى نحو 10%⁽⁴⁾ من محصولات المرء التي تُدفع وقت الحصاد. ومن الصعب تأكيد كيفية جمع الزكاة أو توزيعها. وإذا تحدّث القرآن عن منح الزكاة لـ «العاملين عليها» فإن الأفراد يمكن أن يمنحوا زكاتهم بصورة شرعية مباشرة للأشخاص الذين يستحقونها.

ومن الجدير بالذكر أنه خلال التاريخ الإسلامي وُجدت أوقات قام فيها أحد نُظم الحكم بالتحكم في جمع الزكاة ظاهرياً؛ لدعم نواياه الدينية من جهة، ولجمع دخل للولاية من جهة أخرى. ويرى بعض العلماء والمصلحين أن الزكاة هي الشكل الشرعي الوحيد لفرض الضرائب على المسلمين. على أن نُظم الحكم التي سعت إلى الاعتماد على جمع الزكاة فقط هي التي عرفت مبكراً أن عليها أن تفرض أنماطاً أخرى من الضرائب أيضاً.

الصوم:

لم يكن الصوم - بوصفه جزءاً متكاملًا من الشعائر الدينية - بالأمر الجديد في الإسلام في القرن السابع في الجزيرة العربية؛ لأنه كان جزءاً من الشعائر الدينية في روما القديمة واليونان وبابل ومصر والهند⁽⁵⁾. وقد كان أيضاً واضحاً بصورة واسعة من خلال دراسة الكتاب المقدس أن الصوم أساسي في الحياة الدينية في

(1) انظر: ص 102-105 لمناقشة موجزة حول مبدأ الجهاد في سبيل الله في الفكر الإسلامي.

(2) ليس هناك ما يدل على مثل هذا التخصيص لفهم الإسلام. (المترجم).

(3) تُفرض على الأرباح وأصل رأس المال. (المترجم).

(4) تُخصّص هذه النسبة للمحصولات المروية فقط، وليست للمحصولات البعلية. (المترجم).

(5) بنيت مناقشتي لتأسيس رمضان شهراً لصيام المسلمين على عمل س. د. غويتن: شهر صوم المسلمين، في: دراسات في التاريخ الإسلامي والمؤسسات الإسلامية، ص 90-110؛ وك واجتندونل (K. Wagtendonl): الصوم في القرآن (Fasting in the Quran)، (ليدن: بريل، 1968م).

إسرائيل القديمة والكنيسة المسيحية الأولى ويستخدم أسلوباً للتوبة والندم والتكفير والحداد والصلاة والتضرع والإخلاص. وبحسب الكتاب المقدس فقد صام كل من موسى وإيليا والمسيح أربعين يوماً قبل أن يتلقوا حوادث خارقة للطبيعة. وقد صام موسى أربعين يوماً على جبل سيناء قبل أن يعطيه الله الوصايا العشر على «لوحين حجريين حُفرا بأصبع الله» (التثنية، 9: 9 - 10). وصام إيليا أربعين يوماً حتى وصل إلى حوريب؛ جبل الله، حيث «جاءت إليه كلمة الله» (الملوك، 19: 7 - 9). وصام المسيح أربعين يوماً في الصحراء، جاء إليه بعدها «المُفوي» ووضعه في سلسلة من الاختبارات والإغراءات، وفي النهاية «قال له المسيح: اذهب عني يا شيطان؛ لأنه مكتوب: «لإلهك تسجد، وربك وحده تعبد»، ثم تركه الشيطان، وإذا ملائكة قد جاءت فصارت تخدمه» (متى، 2: 1 - 11).

كما بقي الصوم شعيرة دينية مهمة في اليهودية في فترة ما بعد الكتاب المقدس وفي عدد من الكنائس المسيحية، ولا سيما في يوم التكفير لدى اليهود وخلال فترة الصوم الكبير (Lent) في التحضير لعيد الفصح لدى المسيحيين. بالإضافة إلى ممارسة بعض الشعائر في الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام، مثل: الصوم، والقَسَم بالابتعاد عن أشياء كثيرة تتضمن أنواعاً معينة من الطعام والشراب، والعلاقات الجنسية، وحتى عن قص الشعر، والغتسال.

وتخضع العلاقات المحددة بين هذه الطقوس قبل الإسلام وبين الصوم في الشعائر الإسلامية للنقاش والبحث، وكذلك ثمة دليل على تأثير طقوس الصوم لدى القبائل اليهودية في المدينة على تأسيس رمضان شهراً محدداً للصوم الإسلامي، وقد فُسِّر بعض الآيات القرآنية التي نزلت عندما كان محمد في مكة على أنها تشير إلى نوع من الصيام، لكن الدعوة إلى الصيام تمت فقط في القسم الثاني من دعوة الرسول والذي هو في المدينة، فعندما قابل محمد مجموعة يهودية كبيرة تمارس شعيرة الصوم أمرت الآيات المجتمع الإسلامي الجديد بالصوم، والآيات القرآنية في (القرآن الكريم، 2: 183 - 186) [سورة البقرة]، تشكل المقتطف الأكثر طولاً والوحيد الذي يؤسس لرمضان بوصفه توقيتاً لصيام المسلمين: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لِمَلِكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٤﴾ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَيْتُكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٨٥﴾ وَإِذَا

سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٨٣﴾ أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةُ الْقِيَامِ الرِّفْقُ إِلَىٰ نِصَابِكُمْ هُنَّ لِيَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَاسٌ لَهُنَّ عَلَّمَ اللَّهُ أَنْتُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَشِّرُوهُمْ وَأَبْشِرُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَكُمْ وَأَشْرِبُوا حَقَّ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى الْآيِلِ وَلَا تُبَشِّرُوهُمْ وَأَنْتُمْ عَنْكُمْ فِي الْمَسْجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿١٨٤﴾

ولأن هذا هو المقتطف الوحيد الذي يتعامل مع تأسيس صوم رمضان فقد أدى إلى كثير من التفاسير حول معناه الدقيق، وسنبحث بضع مسائل هنا كي نوضح بعض النقاط المهمة حول دور صوم رمضان بوصفه ركناً في العبادات والشعائر الإسلامية.

وحسب ما جُمع من سيرة الرسول فإنه يُقال إن عبارة «الذين من قبلكم» تعني اليهود، وتشير إلى محمد الذي أمر أتباعه في المدينة بالصيام في يوم عاشوراء كما فعل اليهود⁽¹⁾؛ أي في «يوم التكفير اليهودي». وقد فعل محمد هذا إلى حد ما كي يؤكد تقاربه النبوي من موسى، وفي الحقيقة يُعد موضوع موسى وتقارب محمد منه من الموضوعات الرئيسية في القرآن⁽²⁾. ويرى العلماء أنه بعد الفجوة التي أحدثها محمد مع اليهود وبعد تغيير قبلة الصلاة من القدس إلى مكة بدأ محمد في تعزيز صوم مختلف عن صوم عاشوراء. وبحسب هذا الرأي فقد عُيِّن رمضان بوصفه فترة تميّز صوم المسلمين، وهي فترة تستغرق في ذلك الوقت شهراً قمرياً واحداً. حصل ذلك تحديداً بعد القطيعة مع اليهود.

وجاء رمضان ليأخذ قدسيّة خاصة به في الشعائر الإسلامية أيضاً، وتبعاً للآية (185) في السورة (2) [سورة البقرة] من القرآن فقد تلقى محمد الوحي الأول خلال شهر رمضان⁽³⁾. ويوازي هذا الارتباط بين الوحي والصوم العلاقة بين إعطاء الألواح لموسى على جبل سيناء والصوم في «يوم التكفير» لدى اليهود. وقد ظهرت العلاقة بين الصوم والتوبة في حديث معروف؛ يقول فيه محمد: «من صام رمضان إيماناً واحتساباً غُفر له ما تقدّم من ذنبه»⁽⁴⁾. وهذه العلاقة بين رمضان والوحي والصوم والتوبة في التاريخ الإسلامي المقدّس قد عُرِزَت في الحديث أيضاً

(1) كما تشير الآية إلى النصارى أيضاً، فالصوم شُرِعَ لأهل الكتاب من يهود ونصارى من قَبْل المسلمين. (المترجم).

(2) انظر: برانون ويلر (Brannon Wheeler)، موسى في القرآن والتفسير الإسلامي (Moses in the Quran and Islamic Exegesis)، (ريتشموند: مطبعة كيرزون، 2002).

(3) هذه قضية خلافية بين علماء المسلمين. (المترجم).

(4) مُقْتَبَس من غويث، رمضان: شهر صوم المسلمين، ص 100.

الذي يُؤكّد أن إبراهيم وموسى وداود ومحمّد قد تلقّوا جميعاً الوحي في رمضان؛ وفي هذا يقول محمّد: أنزلت صحف إبراهيم في الليلة الثانية من شهر رمضان، وأنزل الزبور على داود في السادسة، والتوراة على موسى في الثامنة عشرة، والقرآن على محمّد في الرابعة والعشرين من رمضان⁽¹⁾⁽²⁾.

ولا يؤكّد حديثٌ مثل هذا قدسية شهر رمضان فحسب، بل يدافع عن نبوة محمّد على أنه خليفة شرعي لسلسلة طويلة من الأنبياء الذين سبقوه.

وبناءً على الآيات 183 - 187 في السورة الثانية [سورة البقرة] من القرآن، وعلى ما وصل من السيرة الذاتية؛ فقد أنشأ العلماء المسلمون فرضيات طويلة ومتقنة للرد على كثير من الأسئلة حول صوم رمضان؛ من مثل: كيف ومتى يكون صيام رمضان؟ ومن يصومه؟ ومن يُستثنى منه؟ وأي من التصرفات والمنتجات الاستهلاكية يجب الابتعاد عنها؟ وما يبطل الصوم؟ ورأى العلماء أن الصوم واجب على كل المسلمين البالغين، ويُعرف بصورة عامة على أنه واجب على كل من دخل سن البلوغ، والذين هم في صحة جسدية وعقلية جيدة. ولكي يكون صيام المرء صحيحاً عليه أن يبدأ كل يوم بالتصريح عن نيّته⁽³⁾ بالامتناع عن هذه الأمور الممنوعة من ذلك الوقت عندما يتبين «الخيوط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر» حتى حلول الليل، ويُفطر كثير من المسلمين كلّ مساء بتناول التمر تبعاً للعرف الإسلامي؛ لأن محمّداً اعتاد على الإفطار بتناول التمر.

وعلى المسلم خلال الصوم أن يمتنع عن الطعام والشراب، وحتى اللعاب الذي يمكن أن يُبصق⁽⁴⁾. ولأنه يُطلق على تناول المرء للتبغ (شرباً) بدلاً من «تدخين» في اللغة العربية؛ فقد مُنع التبغ أيضاً بعد أن أدخل إلى الجزيرة العربية في العالم الإسلامي بعد الفترة التي يدرسها هذا الكتاب⁽⁵⁾. وكذلك تُمنع العلاقات الجنسية خلال فترة الصوم كما حدّد ذلك القرآن (في سورة البقرة، الآية: 187). ويُبطل

(1) مقتبس من: جيمس ي. ليندزي (James E. Lindsay)، علي بن عساكر بوصفه حافظاً على قصص الأنبياء: قصة داود بن إيشا، في: دراسات إسلامية (Studia Islamica)، 82، 1996م، ص 62. يحوّل ابن عساكر في ترجمته لداود هذه الشخصية الموجودة في صموئيل والملوك إلى مثال نموذجي للصلاة النافلة والصوم. يُعدّ اسم الفرقان أحد أسماء القرآن، ويعني أنه يفرّق بين الخير والشر.

(2) ورد الحديث بصيغ مختلفة ليس فيها هذا المعنى؛ منها قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «أنزلت صحف إبراهيم أول ليلة من رمضان، وأنزلت التوراة لست مضين من رمضان، وأنزل الإنجيل لثلاث عشرة ليلة خلت من رمضان، وأنزل الزبور لثمان عشرة خلت من رمضان، وأنزل القرآن لأربع وعشرين خلت من رمضان». (المترجم).

(3) النية موضعها القلب ولا يُشترط التصريح. (المترجم).

(4) لا يدخل اللعاب ضمن المفطرات؛ لأنه مما يصعب التحرّز منه. (المترجم).

(5) بالطبع لم يُعدّ التدخين مفطراً لكون تعاطيه يُسمّى (شرباً)، بل لأسباب أخرى استنبط منها الفقهاء هذا الحكم. (المترجم).

الصيام: إخراج المني المتعمد، والحيض، والنزيف في أعقاب الولادة⁽¹⁾. أما الذين لا يتمكنون من الصوم بسبب مرض أو سفر أو حرب أو ظروف ملحة فعليهم تعويض الصوم في وقت لاحق. وينطبق الأمر نفسه على النساء الحوامل أو المرضعات. والذين يفطرون من دون سبب مُبيح للفطر يجب عليهم أن يصوموا شهرين تعويضاً عن إفطار كل يوم⁽²⁾. وقد وُصفت الأهمية الأخلاقية للصوم بأنه شعيرة للعبادة والورع إذ يقول فيه محمد: «خمسَةُ يُفْطَرْنَ الصائِم: الكذب، والغيبة، وشهادة الزور، واليمين الغموس، والنظرة»⁽³⁾⁽⁴⁾. وهنا يرتبط الصيام بأمور غير أخلاقية ممنوعة دائماً، ولا يعني هذا الامتناع عن أمور مسموح بها في العادة لأنها تُبطل الصوم.

ويبدأ رمضان مع اليوم الأول من الشهر التاسع في التقويم القمري الإسلامي؛ أي عندما يُرى الهلال الجديد، فيبدأ صوم رمضان طبعاً مع صباح اليوم التالي، وينتهي مع عيد الفطر عندما يُرى هلال بداية الشهر العاشر شوال. ولأن الشهور القمرية عادةً ما تتألف من 29 أو 30 يوماً؛ فإنه إذا كانت السماء مُلبدة بالغيوم وصعبت رؤية الهلال يُعدُّ رمضان ثلاثين يوماً من بدايته، ويميل من اعتادوا على التقويم الميلادي الشمسي الذي يجعل من السنة 365 يوماً إلى أن يشعروا بالإحباط من التقويم القمري الإسلامي الذي تتألف فيه السنة من 354 يوماً؛ لأن التقويم الإسلامي لا يعتمد على طريقة يجعل فيها الشهور تتزامن مع الفصول الأربعة. وتبعاً للتقويم الميلادي يأتي الشهر التاسع (سبتمبر) في نهاية الصيف وبداية الخريف، وتبعاً للتقويم الإسلامي قد يتزامن الشهر التاسع (رمضان) مع سبتمبر، لكن بما أن رمضان يأتي قبل 11 يوماً (قد تزيد أو تنقص يوماً) عن مواعده في السنة الماضية؛ فإن الأمر يستغرق نحو 33 سنة قبل أن يتزامن رمضان مع سبتمبر مرة ثانية (انظر التقويمين المسيحي والإسلامي مع جدول للتحويل في نهاية هذا الكتاب لمقارنة مفصلة بين طريقتي التقويم المسيحية والإسلامية).

الحج:

تمثل شعائر الحج الإسلامي مجموعة من الممارسات المتعددة الموجودة في

(1) حُدِّت فترة النفاس بفض النظر عن وجود النزيف أو عدمه. (المترجم).

(2) إفطار يوم من رمضان دون سبب مبيح لا يقضيه صيام الدهر كله. أما صيام شهرين متتابعين فهو كفارة الجماع في نهار رمضان. (المترجم).

(3) مُقْتَس من: ساشيكو موراتا (Sachiko Murata)، ووليم س. شيتيك (William C. Chittick)، رؤية الإسلام (The Vision of Islam)، (سنت بول: دار باراغون، 1994م)، ص 17.

(4) الحديث «خمس خصال يفطرن الصائم وينقضن الوضوء: الكذب، والغيبة، والنميمة، والنظر بشهوة، واليمن الكاذب» حديث موضوع ذكره ابن الجوزي في كتابه (الموضوعات) والشوكاني في (الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة)، وقال النووي في (المجموع) إنه حديث مردود باطل، وضعفه بعضهم. (المترجم).

الجزيرة العربية والتي ترتبط بعَرَقات ومَنى، وهما منطقتان للحج غير مأهولتين تقعان خارج مكة. وقد أضيفت زيارة الكعبة في مكة بعد ذلك إلى هذه الشعائر. ومن الممارسات التي تتعلّق بالحج قبل الإسلام والتي أدمجت في الحج الإسلامي إحرام الحاج، والثوب الخاص الذي يُدعى بالإحرام، وتأدية بعض المناسك والأضحيات والتجارة. ومع مرور الزمن أصبحت هذه الشعائر مرتبطة بإبراهيم الذي - حسب آية في القرآن (2: 127) [سورة البقرة] - بنى الكعبة مع ابنه إسماعيل⁽¹⁾.

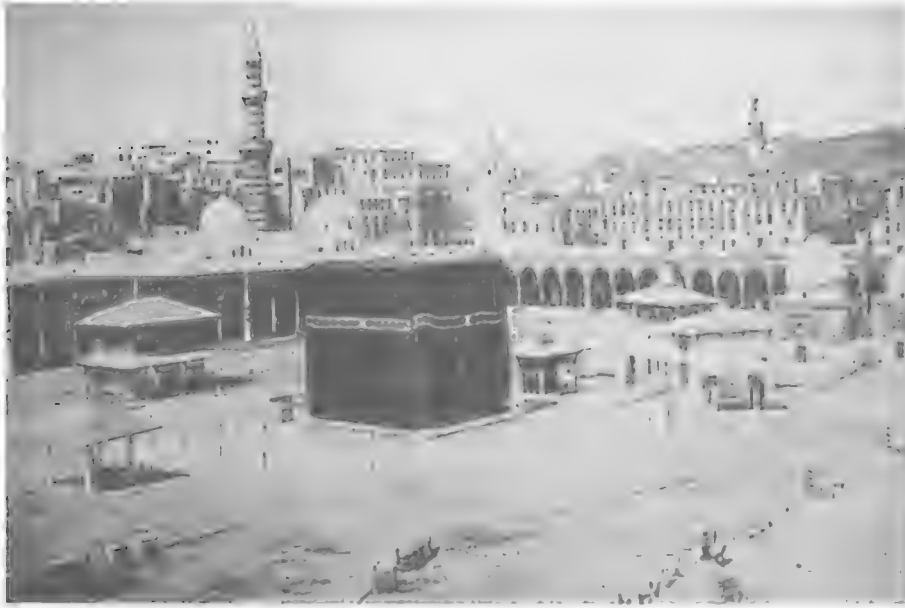
ومهما كانت الطريقة التي أدّت إلى ترتيب الحج كما هو عليه، والتي ربطت مناسكه المختلفة بإبراهيم؛ فإن الحج السنوي يختلف عن الأركان الأربعة الأولى من حيث المكان والزمان والمشاركة والنطاق؛ أي أنه يكون في محيط مكة وما حولها. ويبدأ الحج في اليوم الثامن، وينتهي في اليوم الثالث عشر من الشهر الأخير في التقويم الإسلامي وهو ذو الحجة (شهر الحج). وقد فُرض الحج فقط على المسلمين الذين يستطيعون أن يحجّوا، وأن يتحمّلوا المصاعب البدنية والمادية التي يُواجهها الحجاج الذين يأتون من أنحاء العالم الإسلامي. وتُعَدُّ شعيرة الحج الجماعي هي العمل الذي يُمثّل أفضل وجه للمساواة التي يدعو إليها الإسلام.

وبالإضافة إلى الحج السنوي المطلوب يقوم المسلمون بأداء حج آخر⁽²⁾ يُدعى بالعمرة، التي يمكن تأديتها في أي وقت في السنة. والعمرة يُثاب من يؤدّيها، ولكنها ليست إجبارية، ولا تُحتسب بديلاً عن الحج. وفي العصور الوسطى جُهزت المواقيت على طول الطرق الرئيسية خارج مكة حيث يُغيّر الحجاج ملابسهم العادية، ويقومون بالطهارة المطلوبة، ويرتدون ملابس خاصة تتألّف من قطعتين مستطيلتين من القماش الأبيض غير المفصّل يُدعى بالإحرام (واليوم يرتدي معظم الحجاج الذين يسافرون بالطائرة الإحرام قبل الصعود إلى الطائرة أو في قاعة الانتظار)، حيث يلف الرجال قطعة واحدة من القماش حول أوساطهم، ويجب أن تكون القطعة كبيرة بما يكفي حتى تصل الكواحل، وتُلف القطعة الثانية حول الجذع وتُثنى فوق الكتف الأيسر.

ويصف الرحالة الفارسي في القرن الحادي عشر ناصر خسرو هذه الإجراءات

(1) للقراءة حول الحج قبل الإسلام وشعائر أخرى في مكة وما حولها انظر: «باتريشيا كرون» (Patricia Crone)، الحرم والتجارة في مكة في تجارة مكة وظهور الإسلام (Meccan Trade and the Rise of Islam)، برنستون، جامعة برنستون، 1987م، ص 168-199. وحول علاقة الحج بإبراهيم وهاجر وإسماعيل انظر: ريوغن فايرستون (Reuven Firestone)، رحلات في الأراضي المقدسة: نشوء أساطير إبراهيم وإسماعيل في التفسير الإسلامي (Journeys in Holy Lands: The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis)، (ألباني: جامعة ولاية نيويورك، 1990م).

(2) كما سبق الذكر فإن المؤلف يسمّي كل عمل يقصد فيه المسلمون مكاناً دينياً (حجاً)، ومن ذلك: العمرة، وزيارة الشيعة لقبور الأئمة، وزيارة قبر الرسول صلى الله عليه وسلم، وزيارة المسجد الأقصى والمسجد الأموي. (المترجم).



الكعبة المشرفة عام 1870م.
المصدر: مركز الشرق
الأوسط، جامعة شيكاغو.

في كتابه «كتاب الرحلات» (Book of Travels) ⁽¹⁾، كما يأتي ⁽²⁾:

من أجل الناس الذين قدّموا من أمكنة بعيدة ليقوموا بالحج الأصغر؛
توجد معالم ومساجد بُنيت على بُعد نصف فرسخ من مكة، حيث ينوي
الناس الإحرام. وأن تنوي الإحرام يعني أن تخلع الملابس المخيطة كلها،
وتلف الإزار (أو الرداء المنسدل حول الخصر)، وآخر حول الجسد، ثم
تقول ويصوت عال: «لبيك اللهم لبيك»، ثم تسير نحو مكة ⁽³⁾.

(1) ناصر خسرو (1003-1061م): من كبار شعراء الفرس، وهو مؤسس فرقة الناصرية. وقد شغل منصباً كبيراً في ديوان الفزنويين. ارتحل إلى القاهرة، وانضم إلى الفاطميين، ونال لقب حجة من الخليفة المستنصر. له في المذهب الفاطمي كتب كثيرة، وكلها بالفارسية، وله كتاب تحدث فيه عن أسفاره ورحلاته عنوانه: «سفرنامه»، وهو مترجم إلى العربية والفرنسية. (المترجم).

(2) والترجمة العربية بعنوان: سفرنامه، رحلة ناصر خسرو إلى لبنان وفلسطين ومصر والجزيرة العربية في القرن الخامس الهجري، نقلها إلى العربية: يحيى الخشاب (بيروت: دار الكتاب الجديد، ط2، 1970م)، وسنعمد على هذه النسخة في مقارنة النصوص المترجمة وتصحيح بعض المصطلحات والمواقع والإحالة إليها. (المترجم).

(3) ويلرم. ثاكستون (Wheeler M. Thackston)، ترجمة: كتاب الرحلات لناصر خسرو (سفرنامه) (Naser-e Khosraw's Book of Travels (Safarnama)، (ألباني: جامعة ولاية نيويورك، 1986م)، ص68 [وفي النسخة العربية: ص122]، ولأن «سفرنامه» كُتبت بالفارسية فإن ثاكستون يعتمد على اللفظ الفارسي، فيكتب (ehram; ezar) بدلاً من العربية (ihram; izar). انظر أيضاً: رواية ابن جبير في القرن الثاني عشر حول الحج في: ر.ج. سن. برودهurst (R.J.C. Broadhurst)، ترجمة: رحلات ابن جبير (The Travels of Ibn Jubayr)، (لندن، ج. كيب، 1952م)؛ ورواية ابن بطوطة في القرن الخامس عشر في: ه.أ.ر. جيب (H.A.R. Gibb)، ترجمة: رحلات ابن بطوطة 1325-1354م (The Travels of Ibn Battuta)، خمسة أجزاء، (لندن: مجمع هاكلات، 1958-2000م)، 1، ص188-248؛ وف.ي. بيترز (F.E. Peters)، الحج: حج المسلمين إلى مكة والديار المقدسة (The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places)، (برنستون: جامعة برنستون، 1994م). [في النسخة العربية: ص122].

وَيُرْتَدَى الإِحْرَامُ طَوَالَ فِتْرَةِ الْحَجِّ، وَيَذْهَبُ الْحُجَّاجُ إِذَا حَفَاةَ الْأَقْدَامِ وَإِذَا مَنَعَتَيْنِ خِفَافاً لَا تَسْتُرُ الْكَعُوبَ. وَبَدَلاً مِنْ قِطْعَتَيْنِ مِنَ الْقِمَاشِ الْأَبْيَضِ غَيْرِ الْمَخِيطِ، يَتَأَلَّفُ إِحْرَامُ النِّسَاءِ مِنْ قِطْعَتَيْنِ مِنَ الْمَلَابِسِ الْفَاتِحَةِ اللَّوْنِ الْمَعْتَدِلَةِ النَّظِيفَةِ⁽¹⁾. وَتُغَطِّي النِّسَاءُ رُؤُوسَهُنَّ، وَلَا يُطْلَبُ مِنْهُنَّ ارْتِدَاءُ حِجَابٍ لِلْوَجْهِ كَمَا هِيَ الْعَادَةُ فِي بِلَادِ بَعْضِهِنَّ.

وَفُورَ دُخُولِ مَكَّةَ يَدْخُلُ الْحَاجُّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ وَيُؤَدِّي سِلْسِلَةَ مِنَ الشَّعَائِرِ الْمَحْدَّدَةِ، وَيُرْوَى نَاصِرُ خَسْرُو مَا يَأْتِي:

وَحِينَ يَبْلُغُ مَكَّةَ يَدْخُلُ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ، وَيَسِيرُ نَحْوَ الْكَعْبَةِ، ثُمَّ يَطُوفُ نَاحِيَةَ الْيَمِينِ جَاعِلاً الْكَعْبَةَ دَائِماً إِلَى يَسَارِهِ، ثُمَّ يَتَوَجَّهُ إِلَى الرُّكْنِ الَّذِي بِهِ الْحَجَرُ الْأَسْوَدُ فَيَقْبِلُ الْحَجَرَ، ثُمَّ يَمْضِي وَيَسْتَمِرُّ فِي الطَّوَافِ حَتَّى يَعُودَ إِلَى الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ مَرَّةً أُخْرَى فَيَقْبِلُهُ. وَبِهَذَا يَكُونُ قَدْ أَتَمَّ طَوْفَةً وَاحِدَةً. وَعَلَى هَذَا النَّحْوِ يَطُوفُ سَبْعَ مَرَّاتٍ: ثَلَاثاً مِنْهَا بِسُرْعَةٍ، وَأَرْبَعاً عَلَى مَهْلٍ⁽²⁾.

وَبِحَسَبِ الْقُرْآنِ فَإِنَّ إِبْرَاهِيمَ بَنَى الْكَعْبَةَ مَعَ ابْنِهِ إِسْمَاعِيلَ، شَامِلاً الْحَجَرَ الْأَسْوَدَ؛ الَّذِي يَبْلُغُ قَطْرُهُ 12 بُوْصَةً؛ وَبِسَبَبِ تَكْسُرِ الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ فَإِنَّهُ يُحْفَظُ الْآنَ دَاخِلَ إِطَارٍ مِنَ الْفِضَّةِ. لَكِنَّ الْكَعْبَةَ فِي أَيَّامِ مُحَمَّدٍ كَانَتْ تَحْوِي الْأَصْنَامَ الَّتِي عِبَدَهَا أَهْلُ مَكَّةَ، إِلَى أَنْ سَيَّطَرَ مُحَمَّدٌ عَلَى مَكَّةَ عَامَ 630م وَنَظَّفَ الْكَعْبَةَ مِنْ آثَارِ الْوُثْنِيَّةِ، وَأَعَادَهَا إِلَى هَدَفِهَا الْأَصْلِيِّ. تَمَاماً كَمَا طَهَّرَ «يَهُوذَا الْمَكَابِيُّ» (Maccabee) الْمَعْبَدَ فِي الْقُدْسِ⁽³⁾ عِنْدَمَا أَصْبَحَتِ الْمَدِينَةُ تَحْتَ سَيِّطَرَةِ السُّلُوقِيِّينَ (نَحْوَ عَامِ 164 ق.م.)، وَهُوَ حَدَثٌ يُحْتَفَلُ بِذِكْرِهِ فِي يَوْمِ الْعِطْلَةِ الْيَهُودِيَّةِ «الْحَانُوكَا»⁽⁴⁾ (Hanukah)⁽⁵⁾.

وَتَتَّخِذُ الْكَعْبَةُ الْآنَ شَكْلَ مَكْعَبٍ غَيْرٍ مُنْتَظَمٍ، وَتَعْلُو بِارْتِفَاعٍ 50 مِترًا⁽⁶⁾، وَتَقَعُ فِي مَرْكَزِ سَاحَةِ وَاسِعَةٍ فِي حَرَمِ الْمَسْجِدِ، الَّذِي جُدِّدَ بِنَاؤُهُ فِي أَوَاخِرِ الْقَرْنِ الْعِشْرِينَ كَيْ يَتَّسِعَ لِلْمَلَائِينَ الْحَاجَّاتِ الَّذِينَ يَسْتَطِيعُونَ الْآنَ أَدَاءَ الْحَجِّ بِشَكْلِ أَسْهَلٍ بِسَبَبِ سَهُولَةِ

(1) بَلْ تُحْرَمُ الْمَرْأَةُ بِمَلَابِسِهَا نَفْسَهَا الَّتِي تَلْبَسُهَا، دُونَ أَيِّ شَرْطٍ سِوَى شَرْطِ أَنْ تَكُونَ الْمَلَابِسُ شَرِيعَةً تَمَاماً. (الْمُتَرَجِّمُ).

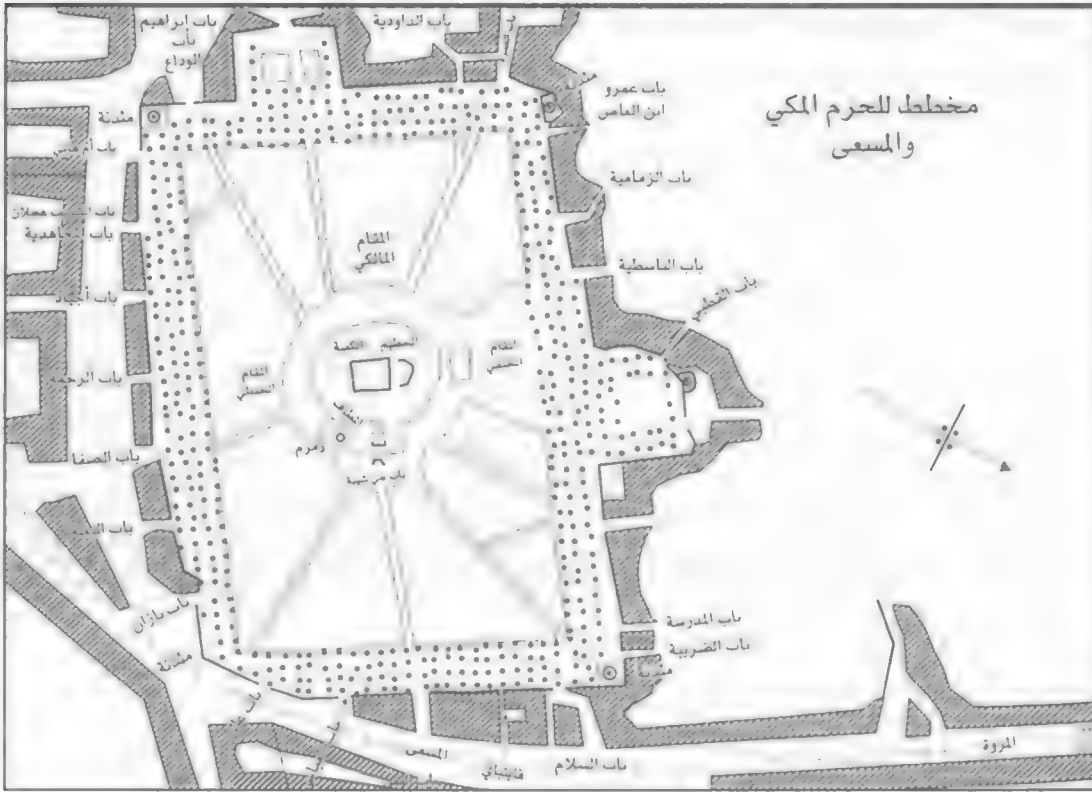
(2) ثَاكْسْتُون، تَرْجِمَةٌ: كِتَابُ الرِّحَالِ لِنَاصِرِ خَسْرُو، ص 69.

(3) يَهُوذَا الْمَكَابِيُّ: مِنْ عَائِلَةِ الْحَشْمُونِيِّينَ، قَامَ وَالِدُهُ مَاتَاتِيَّاسُ بِمُحَارَبَةِ السُّلُوقِيِّينَ؛ لِأَنَّ مَلِكَ سُلُوقِيَّةِ أَنْطِيُوخُوسَ الرَّابِعَ أَرَادَ مِنَ الشُّعُوبِ الْخَاضِعَةِ لِحُكْمِهِ تَبْنِيَّ الثَّقَافَةِ وَالْعَادَاتِ الْإِغْرِيقِيَّةِ، ثُمَّ أَهْتَمَّى يَهُوذَا الْمَكَابِيُّ أَثَرُ وَالِدِهِ وَأَحْرَزَ النَّصْرَ لِلْيَهُودِ. (الْمُتَرَجِّمُ).

(4) «الْحَانُوكَا» أَوْ «الْحَنُكَةُ». أَوْ «عِيدُ الْأَنْوَارِ»: يُحْتَفَلُ بِهِ الْيَهُودُ لِمُدَّةِ 8 أَيَّامٍ، تُوقَدُ فِي مَسَاءِ كُلِّ يَوْمٍ مِنْ أَيَّامِهِ شُعُوعٌ بِأَعْدَادٍ مُتَزَايِدَةٍ، وَتُتْلَى صَلَاةُ شُكْرِ لِلَّهِ لِنَصْرَتِهِ الْيَهُودَ فِي عَهْدِ الْأُسْرَةِ الْحَشْمُونِيَّةِ (الْمَكَابِيِّينَ) فِي تَمَرُّدِهِمْ عَلَى السُّلُوقِيِّينَ. (الْمُتَرَجِّمُ).

(5) انْظُرْ 1 وَ2 الْمَكَابِيِّ فِي «أَبُوكْرِيفَا».

(6) ارْتِفَاعُ الْكَعْبَةِ الْآنَ 14 مِترًا. (الْمُتَرَجِّمُ).



الحرم المكي. المصدر: روتر،
المدن المقدسة في الوطن
العربي.

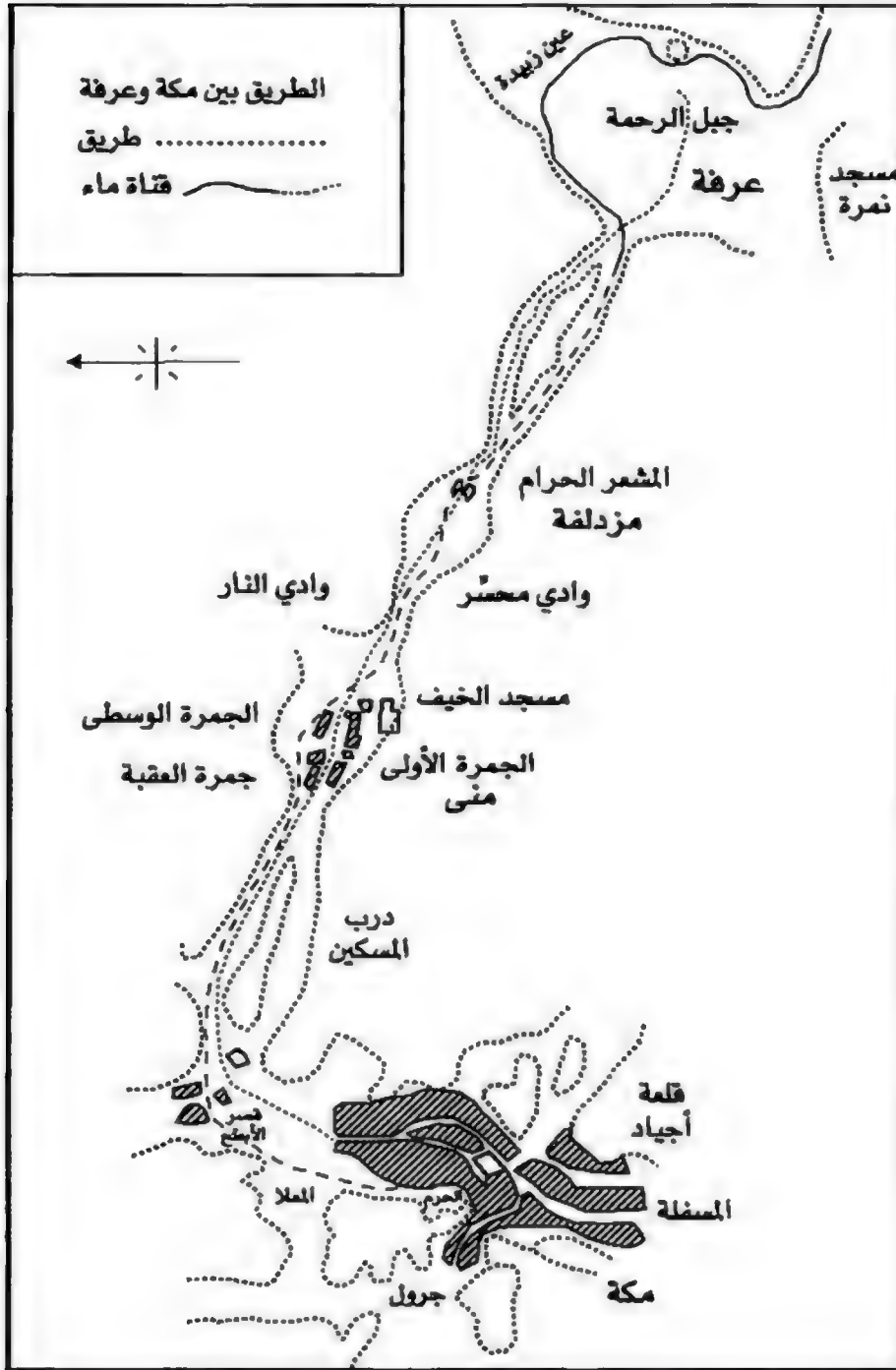
وسائط النقل الحديثة وأمنها الكبير. وكان بناء الحرم بكامله أصغر في أيام ناصر خسرو، إلا أنه كان مُتَقَنَّأً أكثر من البناء البسيط الذي كان موجوداً في أيام محمد، ويصف ناصر خسرو ذلك على النحو الآتي:

تقع الكعبة في وسط الساحة، وتتخذ شكلاً مستطيلاً يمتد على المحور الشمالي الجنوبي، يبلغ طولها 12.84 متراً وارتفاعها 14 متراً، ويقع الباب إلى جهة الشرق. وعند الدخول إلى الكعبة تجد الركن العراقي على اليمين، وركن الحجر الأسود على الشمال، والركن اليماني في جهة الجنوب الغربي، والركن الشامي في جهة الشمال الشرقي، وقد وُضع الحجر الأسود في حجر أكبر في إحدى زوايا الكعبة على ارتفاع يصل إلى صدر الإنسان⁽¹⁾.

وبعد الانتهاء من الطواف سبع مرات يتابع الحاج مسيره إلى مقام إبراهيم الذي يقع مقابل الكعبة، وخلف هذا المكان يُؤدِّي الحاج ركعتين تَدْعِيَان بِصلاة الطواف. وبعد الانتهاء من الركعتين يذهب إلى بئر زمزم ويشرب من مائه، ويقوم بالوضوء مرةً أخرى. وعلى الرغم من أن ماء البئر مالح⁽²⁾ فإنه يُعتقد أن ماء زمزم

(1) ثاكستون، ترجمة كتاب الرحلات لناصر خسرو، ص 75. [وفي النسخة العربية هناك تفصيلات أكثر دقة لوصف الكعبة، انظر: ص 130-132].

(2) ماء البئر عذب؛ لكنه من نوع الماء العسر لقناه بالمعادن. (المترجم).



الطريق بين مكة وعرفات.
المصدر: روتر، المدن المقدسة
في الوطن العربي.

صفات مفيدة في الشفاء، وبحسب التراث الإسلامي أحضر المَلَك جبريل ماء زمزم إلى هاجر وإسماعيل⁽¹⁾ بمعجزة بعد أن غادرهما إبراهيم في مكة واتجه نحو

(1) نَبَعَ الماء من الأرض ولم يُحضره جبريل عليه السلام؛ وإنما ورد أن هاجر رأَت جبريل -عليه السلام- وهو يبحث في الأرض بجناحه (أو برجله) فتنبع الماء. (المترجم).

الصحراء. ويسرد الكتاب المقدس قصة مماثلة، فبحسب «سفر التكوين» (21: 8 - 21) جرت أحداث نفي هاجر وإسماعيل، وعطشهما، وإحضار مَلَك من ملائكة الله الماء من خلال معجزة؛ في مكان قفر بالقرب من بئر السبع في شمال صحراء النقب في فلسطين⁽¹⁾.

ثم يُفادر الحاج مكان الحرم من خلال البوابة الجنوبية الشرقية ويتابع إلى هضبة صغيرة تُدعى الصفا، حيث يهرول لمسافة نحو ربع ميل إلى مكان مرتفع آخر يُدعى المروة، ويكرّر الحاج هذا سبع مرات، مردداً أثناء ذلك كله صلوات تحتفي ببعث هاجر المحموم عن الماء⁽²⁾، واليوم يسعى الحجاج بين الصفا والمروة في طريق مغلقة. يقول خسرو:

بعد الوصول إلى المروة في المرة الأخيرة ستجد سوقاً فيه نحو عشرين
دكاناً للحلاقة يقابل بعضها بعضاً الآخر، ستحلق رأسك، وينتهي
بذلك الحج الصغير (العمرة)، وتخرج من الإحرام⁽³⁾.

وبهذه الشعائر يكون الحجاج قد انتهوا من الشعائر الأولية، وبدلاً من قصّ شعورهم يُفادرون الحرم إلى مكان إقامتهم؛ لأن لديهم كثيراً من الرحلات الأخرى والشعائر التي عليهم أن يكملوها.

أولاً: يسافر الحجاج شرقاً عبر الصحراء مسافة أربعة أميال إلى منى حيث يمضون ليلة واحدة في اليوم الثامن من ذي الحجة، وينطلقون في اليوم التالي إلى سهل عرفات، ويقع على بُعد نحو سبعة أميال شرقاً. وقد يدفع الأغنياء ثمن أجرة جمل لحملهم، لكن معظم الحجاج يمشون، وبعضهم يمشي حافي القدمين تورّعاً. وعلى الرغم من قدسيّة شهر الحج وحرمة فقد اعتاد البدو المعتدون نهب مواكب الحجيج. وقد أوقفت عصابة من قبيلة شعبة موكب حج ابن جبير في منتصف مارس من عام 1184م، لكن عثمان حاكم اليمن - الذي كان يؤدّي فريضة الحج أيضاً - حضر ليُنقذ ابن جبير والحجاج المرافقين، فقد تقدّم عثمان - كما يروي ابن جبير -:

بجميع أصحابه شاكين في الأسلحة إلى المضيق الذي بين مزدلفة
وعرفات، وهو موضع ينحصر الطريق فيه بين جبلين، فينحدر
الشعبيون من أحدهما - وهو الذي عن يسار المار إلى عرفات - فينتهبون
الحجاج انتهاباً، فضرب هذا الأمير قبة في ذلك المضيق بين الجبلين بعد
أن قدم أحد أصحابه فصعد إلى رأس الجبل بفرسه، وهو جبل كؤود،
فعجبنا من شأنه، وأكثر التعجب من أمر الفرس، وكيف تمكن له

(1) انظر: فايرستون، رحلات في الأراضي المقدسة، ص 48-51؛ وانظر أيضاً: ص 63-71.

(2) لا توجد أدعية أو أذكار خاصة بالسعي بين الصفا والمروة. (المترجم).

(3) ثاكستون، ترجمة: كتاب الرحلات لناصر خسرو، ص 69. [وفي النسخة العربية، ص 123].

الصعود إلى ذلك المرتقى الصعب الذي لا يرتقيه. فأمن جميع الحجاج بمشاركة هذا الأمير لهم، فحصل على أجرين: أجر جهاد وأجر حج؛ لأن تأمين وفد الله - عز وجل - في مثل ذلك اليوم من أعظم الجهاد. واتصل صعود الناس ذلك اليوم كله والليلة كلها يوم الجمعة كله. فاجتمع بعرفات من البشر جمع لا يحصى عدده إلا الله عز وجل⁽¹⁾.

وفي ظهيرة اليوم التاسع من ذي الحجة يبدأ الحجاج جزءاً من الحج يُدعى «الوقوف» في عرفات؛ أي أنهم يبقون مبتهلين على جبل الرحمة⁽²⁾ حتى غروب الشمس، يرددون دائماً: «لبيك اللهم لبيك»، ويستمعون إلى خطبتين تلقيان من القمة⁽³⁾. وبحسب التراث الإسلامي فإن إبراهيم أول من صلى هناك، ومحمد ألقى خطبة الوداع من هناك. ويستعد الحجاج للعودة إلى مكة عند الغروب. وبحسب العرف الإسلامي فإنهم ينتظرون حتى الوصول إلى مزدلفة (التي تقع خلفهم بمسافة ثلاثة أميال باتجاه المدينة)، ليصلوا صلاة العشاء⁽⁴⁾. ومن لديه المقدرة البدنية يركض بأقصى سرعته⁽⁵⁾ إلى مزدلفة. وفي الوقت الذي ينأى معظم الحجاج في مزدلفة ليلة واحدة؛ فإن النساء والأولاد والعجزة يكملون رحلتهم إلى منى.

وفي منى، في العاشر من الشهر؛ يؤدي الحجاج مجموعة من الشعائر إحياءً لذكرى أمر الله إبراهيم أن يضحي بكبش بدلاً من ابنه: ﴿وَتَدِينَهُ أَنْ يُتَابِعَهُمْ﴾ (١٠٤) قَدْ صَدَّقَ الرَّبُّ يَا إِبْرَاهِيمَ الْغَنَى الْمُحْسِنِينَ (١٠٥) إِنَّكَ هَذَا هُوَ الْبَلَاءُ الْبَيْنُ (١٠٦) وَتَدِينَهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ (١٠٧) وَرَكَعَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ (١٠٨) سَلَّمَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ ﴿ (سورة الصافات، الآية 104 - 109).

وهناك خلاف بين المفسرين الأوائل فيما إذا كان الولد المقصود هو إسحق أو إسماعيل، لكن معظم العلماء يرون أنه إسماعيل (على عكس الرواية في الكتاب المقدس في سفر التكوين، 22)⁽⁶⁾.

وتُوجد في منى ثلاثة أعمدة حجرية من الشرق إلى الغرب على طول الوادي،

(1) برودهرست، ترجمة: رحلات ابن جبير، ص ص 176-177. [وفي الأصل: ص 150]، وهو مقتبس أيضاً من: بيترز، الحج، ص ص 121-122.

(2) لا يُشترط وقوف الحجاج على جبل الرحمة، بل يقفون في صعيد عرفات كله، فعرفات كلها موقف. (المترجم).

(3) تُلقى الخطبة الآن في مسجد نمرة اقتداءً برسول الله صلى الله عليه وسلم. (المترجم).

(4) يجمع الحاج في مزدلفة صلاتي المغرب والعشاء جمع تأخير. (المترجم).

(5) لم يرد ركض الحاج (بأقصى سرعته) إلى مزدلفة، بل يسير أو يركب. (المترجم).

(6) لقراءة بعض الآراء حول الولد المقصود بالذبح إسحق أو إسماعيل انظر: الطبري، تاريخ الطبري، ج 2، الرسل والملوك، ترجمة: وليم م. برينر (William B. Brinner)، (ألباني: جامعة ولاية نيويورك، 1987م)، ص ص 82-97.

وأول شعيرة على الحجاج حينئذ هي قذف الحصى [رمي الجمرات] على العمود الذي في الغرب، يتشبه الحاج في «رمي الشيطان»⁽¹⁾ بإبراهيم الذي رمى الحجارة على الشيطان، عندما سعى الشيطان ليقنع إبراهيم بالأضحية بابنه كما أمره الله. وبعد رمي الجمرات يشتري الحاج ماعزاً أو خروفاً (أو جملًا إن قدر على شرائه) ليضحي به، مُدبراً وجه الأضحية باتجاه مكة، ويذبحه من رقبتة كما فعل إبراهيم، ويُعدّ قطع رقبة الحيوان المرحلة الأخيرة في الإحرام⁽²⁾. ثم يجد الحاج واحداً من الحلاقين الكثيرين المتواجدين هناك ويحلق رأسه، أو على الأقل يقصّ شعره. وبعدها لديه الحرية في ارتداء ملابس المعتادة، ثم يعود إلى مكة ليطوف حول الكعبة ثانية. ويعود الحجيج في الأيام الباقية إلى منى ثانية كي يرموا الحصى على الأعمدة الثلاثة، ويضجّوا بأضحيان إضافية⁽³⁾، ويستمتعون بالاحتفال مع الحجيج الآخرين. وفي منى قد تخرج الأمور عن السيطرة قليلاً، فقد لاحظ ابن جبير في كتابه «الحج»:

وقد كانت في يوم الانحذار المذكور بين سودان أهل مكة وبين الأتراك العراقيين جولة وهوشة وقعت فيها جراحات، وسلّت السيوف، وفوّقت القسي، ورُميت السهام، وانتُهبت بعض أمتعة التجار؛ لأن منى في تلك الأيام الثلاثة سوق من أعظم الأسواق، يُباع فيها من الجوهر النفيس إلى أدنى الخرز، وغير ذلك من الأمتعة وسائر سلع الدنيا؛ لأنها مجتمع أهل الآفاق. فَوَقَى الله شرّ تلك الفتنة بتسكينها سريعاً، وكانت عين الكمال في تلك الوقفة الهنيئة، وكَمَل للناس حُجُّهم، والحمد لله رب العالمين⁽⁴⁾.

وفي نهاية كل حج يُزاح غطاء الكعبة المنسوج القديم (الكسوة) ويوضع بدلاً منه آخر جديد، وهو إجراء له أصول إسلامية أيضاً؛ ففي السنوات الأولى للإسلام جرت العادة أن يقوم الخليفة بتقديم كسوة جديدة كل سنة، ويروي ابن جبير ما يأتي:

وفي يوم السبت - يوم النحر المذكور - سيقّت كسوة الكعبة المقدسة من محلة الأمير العراقي في مكة على أربعة جمال، وتقدّمها القاضي

(1) ليس المراد (رمي الشيطان)، بل رمي الجمار رمزاً فحسب لمعصية الشيطان وطاعة الله وإقامة ذكره. (المترجم).

(2) لم يعد الحجاج [كلهم] يذبحون الأضاحي بأنفسهم، بل يمنحون ثمن الأضحية لمؤسسة تديرها الحكومة في المملكة العربية السعودية، تشرف على ذبح الأضاحي، ومن ثم تُوزع اللحم على المجتمعات الفقيرة في العالم الإسلامي.

(3) لا توجد أضحيان إضافية، ولعل المؤلف يقصد من لم يضح من قبل. (المترجم).

(4) برودهرست، ترجمة: رحلات ابن جبير، ص 184-185 [وفي الأصل: ص 157]؛ بيترز، الحج ص 126.

الجديد بكسوة الخليفة السوادية، والرايات على رأسه، والطبول تهز وراءه... فوُضعت الكسوة في السطح المكرم أعلى الكعبة. فلما كان يوم الثلاثاء الثالث عشر من الشهر المبارك المذكور اشتغل الشيبون بإسبالها خضراءً يانعة تقيّد الأبصار حسناً، في أعلاها رسم أحمر واسع مكتوب في الصفح الموجه إلى المقام الكريم حيث الباب المكرم - وهو وجهها المبارك - بعد البسملة: «إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ... الآية»، وفي سائر الصفحات اسمُ الخليفة والدعاء له، وتَحَفُّ بالرسم المذكور طَرَّتَانِ حمراوتان بدوائر صفار بيض فيها رسم بخط رقيق يتضمّن آيات من القرآن، وذَكَرَ الخليفة أيضاً⁽¹⁾.

وقبل أن يُغادر الحجيج إلى بلادهم يعودون إلى مكة كي يؤدّوا طواف الوداع، وهو الشعيرة الأخيرة. وعلى الرغم من أنهم غير مطالبين بالقيام برحلة باتجاه الشمال نحو المدينة لزيارة مسجد محمد؛ إلا أن كثيراً من الحجيج - إن لم يكن معظمهم - يسافرون إلى هناك قبل العودة إلى بلادهم. وبينما يكون الحاجُّ في مكة ومحيطها ليؤدي مناسك الحج السنوي؛ تزخر الأسواق في القرى والبلدات والمدن في بقية العالم الإسلامي بالأضاحي في الأيام التي تسبق اليوم الذي يُضحي به الحجيج في منى، إذ يستعد المسلمون للتضحية والوليمة متضامنين مع إخوتهم وأخواتهم في الصحراء العربية. بالإضافة إلى ذلك؛ ومع توسّع الفتوحات الإسلامية في الأقاليم التي أصبحت تحت السيطرة السياسية الإسلامية؛ برهنت قوافل الحج التي تصل من أقاصي العالم الإسلامي على أنه لا غنى عن الحج في المعرفة الإسلامية والتجارة العالمية.

حج الشيعة:

إن تبجيل الأئمة وزيارة أضرحتهم من الأمور الرئيسية في المعتقد الشيعي، وليس من الواضح تماماً متى أصبحت هذه الممارسات جزءاً من التراث الشيعي، لكننا نعلم أنه بعد أن فتح البويهيون الشيعة بغداد في عام 945م، شجّعوا على الأداء العلني والعام لثلاث شعائر علنية مهمة بصورة جوهرية في الحياة اليومية للمسلمين الشيعة؛ وهي: الاحتفاء بذكرى غدير خم، وإحياء ذكرى استشهاد الحسين بن علي،

(1) برودهرست، ترجمة: رحلات ابن جبير، ص 185 [وفي الأصل: ص 157-158]: بيترز، الحج، ص 126-127. إن البسملة (بسم الله الرحمن الرحيم) هي الجملة الافتتاحية في سور القرآن المئة والأربع عشرة كلها، ما عدا واحدة، وجرت العادة أن يكتب المؤلف بضع عبارات من النص القرآني، مع تأكده من أن القارئ يحفظ النص القرآني ويمكنه أن يملأ الفراغات التي يتركها المؤلف، وقد ورد في الآية 96-97 من السورة الثالثة النص الآتي: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ ﴿١١﴾ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مِّمَّا قَدْ خَلَتْ وَنَدْلَهُ كَانَ آيَاتُهُ عَلَى النَّاسِ جَمِيعًا ﴿١٢﴾ وَلَقَدْ عَلَّمْنَا لَدَى الْمَقَامِ السَّيِّئِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴿١٣﴾﴾ (سورة آل عمران، الآية 96-97)، وبكة اسم ثانٍ لمكة.

وزيارة أضرحة الأئمة الشيعة. وقد شجّع أيضاً الفاطميون الإسماعيليون في مصر (969-1171م) على الاحتفال بهذه الشعائر في العلن.

ولأن البويهيين يهودون في نسبهم إلى الاثني عشرية أو فرع الأئمة في التراث الشيعي، ولأن الفاطميين ينتمون إلى السبعية أو إلى فرع الإسماعيلية؛ فلا بد من ذكر بعض الأفكار لتوضيح الاختلافات بين هاتين المجموعتين⁽¹⁾. فهناك مُعْتَقَدَانِ أساسيان تطوّرا بين الشيعة: يرى المُعْتَقَدُ الأول أن الخليفة الحق أو الإمام يجب أن يكون من سلالة محمد، ولا سيما من نسل علي بن أبي طالب وفاطمة بنت محمد. ويرى المُعْتَقَدُ الثاني - وهو موضع جدل أكبر - أن الخليفة أو الإمام ليس بقائد الأمة السياسي فقط، بل هو المعلم الديني المعصوم، وليس ثمة ضمانته في أنه من دون أي زلل في الإيمان والأخلاق، فهو معصوم وحسب⁽²⁾. وبسبب هذا التأكيد على الدور الديني واللاهوتي لرأس المجموعة تنزع النصوص الشيعية إلى استخدام لقب الإمام لهذا المنصب أكثر من استخدامها للقب الخليفة أو أمير المؤمنين، ويتفق الشيعة الاثنا عشرية مع السبعية على هذين المُعْتَقَدَيْنِ، لكنهما يختلفان على هوية الإمام السابع.

وقد أُسِّسَ معتقد الشيعة في الإمامة بناءً على أحداث الثامن عشر من ذي الحجة للعام العاشر بعد الهجرة (16 مارس 632م)، فحسب ما جُمِعَ حول السيرة فقد توقف محمد في مكان يُدْعَى غدير خُم (بركة خُم)، في طريق عودته إلى المدينة بعد أن أدى حجة الوداع في مكة، وتجمّع أصحابه تحت أيكّة من الشجر ليستظلوا من الحرارة الخانقة ويؤدّوا صلاة الظهر. وفي ختام الصلاة رفع محمد يده علي أمام الجمع وسألهم إذا كانوا يشهدون أنه - أي محمد - أولى بهم من أنفسهم، فردّوا بالإيجاب طبعاً، ثم أخذ يد عليّ ثانية وقال: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ، وَانصِرْ مَنْ نصره واخْذُلْ مَنْ خذله»، ثم قال عمر بن الخطاب لعليّ: «هنيئاً لك يا ابن أبي طالب، أصبحت اليوم وليّ كل مؤمن»⁽³⁾.

ولأن النسخة التي اقتُبِسَت من مسند ابن حنبل (المتوفى في 855م) هي مجموعة سُنِّيَّة للأحاديث؛ فإنه يبدو من الواضح أن المعتقد السُنِّي لا ينكر أن أحداث غدير خم قد حدثت فعلاً، لكنهم يختلفون تماماً في تفسير الحدث نفسه. فتنبعاً

(1) يوجد عدد من المقدمات إلى إسلام الشيعة، وهي كثيرة ولا مجال للحديث عنها هنا، فوضعت قائمة بأفضل ما كُتِبَ حول الموضوع في قسم الشيعة في فصل: «اقتراحات لقراءات أخرى».

(2) في هذا القول تناقض؛ فمفهوم العصمة عند الشيعة يتضمن عدم وقوع أي خطأ من الأنبياء - عليهم السلام - أو الأئمة - رضي الله عنهم - مهما تكن درجة هذا الخطأ أو الزلل. (الترجم).

(3) مقتبَس من: موجان مومن (Moojan Momen)، مقدمة لإسلام الشيعة (An Introduction to Shii Islam)، (نيو هيفن: جامعة ييل، 1985م)، ص 15.

للمعتقَد الشيعي تثبت القصة السابقة من دون أي شك أن محمّداً لم يُعَيَّن عليّاً بن أبي طالب وسلالته خلفاء له بعد موته فحسب (وقد وقع موته بعد ثلاثة أشهر لاحقة في 13 ربيع الأول من العام الحادي عشر بعد الهجرة، 8 يونيو 632 ميلادي)، بل إن محمّداً أيضاً سلّمه السلطة السياسية والدينية أيضاً. أمّا السُّنة فيُؤولون عليّاً كثيراً من الاحترام والوقار لأنه من أوائل من اعتنق الإسلام، ولأنه ابن عم محمّد وصهره، ولأنه رابع الخلفاء الراشدين، ويرفضون ببساطة تفسير الشيعة لأحداث غدير خمّ جملةً وتفصيلاً.

لقد أصبح أبو بكر الخليفة الأول (حكم من 632 إلى 634م)، وكان الرفيق المقرب من محمّد، ثم تبعه في الخلافة اثنان من أصحاب محمّد: عمر بن الخطاب (حكم من 634 إلى 644م) وعثمان بن عفان (حكم من 644 إلى 656م). وبعد اغتيال عثمان أصبح علي بن أبي طالب (حكم من 656 - 661م) الخليفة والإمام، وقد حدثت في خلافته أول حرب أهلية في التاريخ الإسلامي (656 - 661م)، انتهت بمقتله على يد مُنَشَقٍّ من الخوارج. وتبعاً لتفسير الشيعة لأحداث غدير خم فقد كان عليّ الخليفة أو الإمام الأول، وما الخلفاء الثلاثة، أبو بكر وعمر وعثمان إلا مغتصبون للحكم.

ووفقاً لمعتقَد الشيعة فقد انتقلت الإمامة إلى الابن الأكبر لعلي وهو الحسن (المتوفى في 669م)، لكن الحسن تنازل عن حقه في الخلافة في عام 661م، ولم يعارض معاوية (الذي حكم من 661 حتى 680م) وأسس الخلافة الأموية (661 - 750م) وجعل دمشق عاصمةً لها. لكن - على الرغم من تنازل الحسن - بقي شيعة من المسلمين يرون أنه لا يقود الأمة الإسلامية بصورة شرعية إلا واحد من بيت محمّد، ولا سيما من نسل علي⁽¹⁾. ومباشرةً؛ وبعد أن انتقلت الخلافة إلى يزيد (حكم من 680 إلى 683م) أقنع الابن الأصغر لعلي وهو الحسين (الإمام الثالث) بأن يترك بيته في الحجاز ويسافر إلى الكوفة ليستردّ مكانه الحق في قيادة الأمة المسلمة. وفي العاشر من المحرم من عام 61 هجرية (10 أكتوبر 680م) هَزَمَت القوَّات الأموية الحسينَ واثنين وسبعين من الرجال المسلّحين (مع نسائهم وأولادهم) في كربلاء، وقطع المنتصرون رأس الحسين ورؤوس أتباعه، ووضعوا رؤوسهم على أعمدة بعد أن

(1) حول النظريات المختلفة بشأن شرعية الحكم في الإسلام المبكر انظر: موشي شارون (Moshe Sharon)، «تطور الجدل حول شرعية السلطة في الإسلام المبكر»، القدس للدراسات حول العربية والإسلام (Jerusalem Studies in Arabic and Islam)، 5، 1984م، ص ص 121-142؛ باتريشيا كرون (Patricia Crone) ومارتن هيندز (Martin Hinds)، خليفة الله: السلطة في القرون الأولى للإسلام (God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam)، (نيويورك: جامعة كامبريدج، 1986م)؛ باتريشيا كرون، حكم الله: الحكومة والإسلام (God's Rule: Government and Islam)، (نيويورك: جامعة كولومبيا، 2004م)؛ ولفريد مادلونج (Wilfred Madelung)، خلافة محمّد: دراسة في الخلافة المبكرة (The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate)، (نيويورك: جامعة كامبريدج، 1997م).

توجَّهوا نحو الكوفة، وأخذت النساء والأولاد أسرى، ومن ضمنهم ابن الحسين علي⁽¹⁾؛ الذي نجا لكونه لم يتمكن من المشاركة في المعركة بسبب مرضه.

وكما جرت العادة فقد أُرسل رأس الحسين إلى الخليفة يزيد في دمشق دليلاً على أن الحسين قد قُتل حقاً. وتشير بعض الروايات إلى أن يزيد حزن على موت حفيد محمد، لكن روايات أخرى تذكر أنه تعامل مع رأس الحسين باحتقار، إذ وكز بعصاه فم الحسين، وعلى الفور لامه أبو برزة الأسلمي - وهو واحد من صحابة محمد -⁽²⁾؛

أتنتك بقضيبك في ثغر الحسين؟ أما لقد أخذ قضيبك في ثغره مأخذاً،
لربما رأيت رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - يرشقه. أما إنك يا يزيد
تجيء يوم القيامة وابن زياد شفيحك! ويجيء هذا ومحمد شفيحه⁽³⁾.

أُعبد رأس الحسين إلى ذوي قرابته الذين دفنوه، لكن أين؟ فلرأسه مكان تشريفي في الجامع الأموي بدمشق، وتقول رواية أخرى إنه دُفن في عسقلان حيث بنى الفاطميون ضريحاً له في عام 1098م، وأخرج من القبر في زمن الصليبيين ونُقل إلى القاهرة سنة 1153م حيث تجري هناك مراسم لإحياء ذكره حتى يومنا هذا في جامع الحسين. وتقول روايات أخرى إن رأس الحسين نُقل إلى المدينة والكوفة والنجف وكربلاء والرقعة على نهر الفرات، وحتى إلى مرو البعيدة في أفغانستان⁽⁴⁾.

ومع استشهاد الحسين انتقلت الإمامة إلى ابنه علي، واستمرت في التداول من الأب إلى ابنه بحيث يُعين كل إمام خليفته. ومن أهم الأئمة بعد علي بن أبي طالب: جعفر الصادق (المتوفى عام 765م)، وهو الإمام السادس، وقد اشتهر بورعه وعلمه، وهناك كثيرون من الذين درسوا على يديه من العلماء والفقهاء. وقد عين جعفر ابنه إسماعيل (المتوفى عام 754م) إماماً من بعده يخلفه بعد موته بوصفه الإمام السابع، ولكن إسماعيل توفى قبل والده، وصار أمر من سيخلف جعفر محط جدل، فرأى قسم أن تنتقل الإمامة إلى ابن إسماعيل محمد، ويدعى هؤلاء الذين يقولون بهذا الرأي بالسبعية أو الإسماعيلية⁽⁵⁾.

(1) المقصود: علي الأوسط، الملقب بـ«زين العابدين». (المترجم).

(2) وروي أيضاً أن المتحدث هو أنس بن مالك - رضي الله عنه - الذي قال: «إنك تنكت بالقضيب حيث كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقبل» وأن أبا برزة الأسلمي كان شاهداً، وأن هذا حدث في مجلس عبيد الله بن زياد بالكوفة.

(3) الطبري، تاريخ الطبري، المجلد 19. وانظر: تاريخ الخليفة يزيد بن معاوية، ترجمة: ي. ك. أ. هارود، (ألباني: جامعة ولاية نيويورك، 1990م)، ص 174.

(4) هالم، الشيعة، ص 16.

(5) حول فرقة الإسماعيلية من الشيعة، انظر: فرهد دفتري (Farhad Daftary)، الإسماعيلية: تاريخهم ومعتقدهم (The Ismailis: Their History and Doctrine)، (نيويورك: جامعة كمبردج، 1990م).

ورأى القسم الآخر أن على الإمامة أن تنتقل إلى موسى (المتوفى عام 799م) وهو أخو إسماعيل، وعدوه الإمام السابع، ويُعرف أصحاب هذا الرأي بالإثني عشرية أو الإمامية، ويرون أنه عندما تُوفي الإمام الحادي عشر الحسن العسكري (في عام 873 أو 874م) خلفه ابنه محمد ليكون الإمام الثاني عشر. ويؤمن الاثنا عشرية أيضاً بأن محمداً [ابن الحسن العسكري] لم يمت، بل ذهب في غيبة؛ أي أنه عاش ولا يزال يعيش بطريقة خفية، وأنه في وقت معين - لا نعرفه بالطبع - سيعود ويكون المهدي أو المسيح⁽¹⁾. (انظر: أئمة الشيعة الاثني عشرية والإسماعيلية في «جدول السلالات والأنساب»).

وقد تبدو هذه الخلاصة طويلة، ولكنها ضرورية لتوضيح أهمية دور الإمام علي وخلفائه في علم الدين لدى الشيعة. ومن دون فهم أساسي لمفهوم الإمامة من الصعب استيعاب أهمية الشعائر العلنية ومعناها في إسلام الشيعة، وقد كانت جزءاً من الحياة اليومية في العالم الإسلامي في العصور الوسطى، ولا سيما في العراق تحت حكم البويهيين، وفي مصر تحت حكم الفاطميين. ولأن تعيين محمد لعلي إماماً في غدير خم واحد من الأحداث الجوهرية في إسلام الشيعة؛ فمن غير المستغرب أن يقوم البويهيون - عندما وصلوا إلى السلطة في العراق - بإنشاء احتفال عام لغدير خم في الثامن عشر من ذي الحجة.

وبقي قليل حول طبيعة هذه الاحتفالات، عدا ما أصدره الحاكم البويهي معز الدولة (945 - 967م) من أوامر بتزيين مدينة بغداد وإشعال النار في مقر الشرطة المحلية. ومن الشعائر العامة الأكثر أهمية إحياء ذكرى استشهاد الحسين في معركة كربلاء في العاشر من محرم؛ لذلك يُسمى هذا الاحتفال بعاشوراء، وهو مأخوذ من الرقم عشرة، وقد أصبحت عاشوراء من أهم الشعائر في التقويم الديني للشيعة. وهي لا تُعدُّ إحياءً لمقتل الحسين غير المبرر فحسب، بل لأنه قدّم مثلاً في الاستشهاد وعلى الجميع أن يحذوا حذوه⁽²⁾. وقبل أن ندرس عاشوراء لنبحث في احتفال غدير خم في مصر الفاطمية.

اجتمع نفرٌ من الناس من الفسطاط وآخرون من قبائل شمال إفريقية من

(1) حول معتقد الإمام الفائب انظر: مومن، مقدمة إلى إسلام الشيعة، ص ص 161-172. وحول المقارنة بين الكاثوليكية الرومانية وإسلام الشيعة انظر: جيمس أ. بيل (James A. Bill)، وجون ألدن وليمز (John Alden Williams)، الروم الكاثوليك والمسلمون الشيعة: الصلاة والإيمان والسياسة (Roman Catholics and Shii Muslims: Prayer, Passion and Politics)، (شابل هيل: جامعة نورث كارولينا، 2002م).

(2) ولا بد من ذكر أن السنة لا يرون مطلقاً قتل الحسين على يد يزيد بن معاوية أمراً حسناً؛ لأنه لا يمكن لخير أن يأتي عبر قتل حفيد محمد.

الذين احتلوا مصر عام 973م كي يُحيوا احتفال غدير خم للمرة الأولى بتصديق من الولاية الفاطمية. وتبقى المعلومات حول مظاهر الاحتفال قليلة، لكن هناك ما يكفي من الروايات التي تُعطي لمحةً عن ضروب من الأمور التي رافقت الاحتفال، ولا سيما إغلاق المحال، وارتداء الملابس الحسنة، والحداد العلني، والحزن على استشهاد الحسين، ولعن أصحاب محمد الذين خانوا علياً بحسب معتقد الشيعة⁽¹⁾. وقد غمرت موضوعات الشهادة والعذاب احتفال غدير خم⁽²⁾ وعاشوراء التي تأتي متتالية بحيث تكون مناسبة عاشوراء بعد ثلاثة أسابيع من احتفال غدير خم تبعاً للتقويم القمري.

ولكن في القرن الثاني عشر تحولت مناسبة غدير خم من احتفال شعبي إلى احتفال مُتَقَن في البلاط الفاطمي. وقد فقد الاحتفال كثيراً من رمزيته الشيعية، وأصبح واحداً من الاحتفالات العامة التي يوظفها نظام الحكم كي يمنح الشرعية لنفسه أمام الرعية من السنة والشيعة والمسيحيين واليهود، إذ يرتدي الخليفة ووزيره والجند المشاة والفرسان ملابس خاصة، وتُزَيَّن البوابات بالسجاد، وتُذبح الخراف، وتُعدُّ الولائم الباذخة التي تُشبه الولائم المعدة للاحتفال بنهاية صوم رمضان والأضاحي التي تُقدَّم خلال الحج السنوي⁽³⁾.

وتبعاً لمُعتَقَد الشيعة فقد مات كلُّ الأئمة ما عدا الإمام الثاني عشر، أما الآخرون فقد ذُبِحَ بعضهم في معارك، وسُمِّمَ بعضهم، ومات بعضهم الآخر في السجن⁽⁴⁾؛ لكن الاستشهاد الأكثر تأثيراً هو استشهاد الحسين. ولأنه يُنظر إلى الأئمة جميعاً على أنهم بلا خطايا فإن استشهادهم ومعاناتهم تُفهم على أنها أمور تمثل رغبتهم في أن يتحمَّلوا طواعية جزءاً من عذاب البشرية وعقابها؛ أي أنه بسبب عذابهم نجا البشر من قسوة العدالة. ويؤهل الاستشهاد الأئمة لأن يكونوا شفعاء للمؤمنين عند الله، ويوازي هذا المفهوم عن العذاب المخلص تضحية عيسى المسيح بنفسه من أجل خطايا البشرية في الدين المسيحي. لكن - على عكس الدين المسيحي - يرفض الإسلام مبدأ الخطيئة الأصلية؛ لذلك يفيد عذاب الأئمة فقط في خطايا معينة ارتكبوها

(1) لا تشمل مراسم الاحتفال بعيد الغدير عند الشيعة الحزن أو الحداد العلني، بل هما مختصان بإحياء ذكرى عاشوراء، فهم يحتفلون بذكرى الغدير بوصفها عيداً. (المترجم).

(2) قلما يتطرق الشيعة إلى موضوعات الشهادة والحزن في عيد الغدير عندهم، بل يكثر فيه من تعداد مناقب الإمام علي والأئمة من بعده - رضي الله عنهم - بعامه. (المترجم).

(3) حول أهمية احتفال غدير خم بوصفه احتفالاً رسمياً فاطمياً انظر: بول ساندرز (Paul Sanders)، الشعائر والسياسة والمدينة في القاهرة الفاطمية (Ritual, Politics, and the City in Fatimid Cairo)، (ألباني: جامعة ولاية نيويورك، 1994م)، ص 121-134.

(4) وفق مُعتَقَد الشيعة فإن جميع الأئمة قُتلوا أو سُمِّموا، ولم يمت أيُّ منهم دون قتل أو سم. (المترجم).

هم بأنفسهم⁽¹⁾⁽²⁾. ولأن السنة يرفضون مبدأ الشيعة في الإمامة فهم يرفضون على الإطلاق فكرة أن الأئمة الشيعة يؤدّون دور المخلص.

ويفيد المؤمنون من عذاب الأئمة واستشهادهم من خلال رغبتهم في أن يصبحوا شهداء أيضاً وبزيارة أضرحة الأئمة والبكاء عليها، فهناك روايات عن مؤمنين بكوا على ضريح الحسين بعد بنائه مباشرة. وفي عام 850م أمر الخليفة العباسي المتوكل بتدمير الضريح كي ينتهي قدوم الحجيج الشيعة إليه، لكن مساعيه لم تنجح لأن الشيعة استمروا في الذهاب إلى كربلاء على الرغم من عدم وجود ضريح، ثم أعاد الحاكم البويهي عضد الدولة ضريح الحسين إلى كربلاء وضريح علي⁽³⁾ إلى النجف في عام 990م⁽⁴⁾.

ومع مرور الزمن تطوّرت هذه الطقوس وأصبحت جزءاً من زيارة المؤمنين إلى أضرحة الأئمة والحداد العلني عليهم، سواء على ضريح الحسين في كربلاء أو ضريح علي في النجف، أو قبور الأئمة الذين دُفِنوا في بغداد وسامراء والمدينة ومشهد في إيران. وقد تحدث عالم الدين الطوسي (المتوفى في 1266م) في القرن الثالث عشر عن شوق المؤمنين للقاء أئمتهم وتوقعهم لعذابهم وهم يصرخون على قبورهم: «يا ليتني أفديك. ولأن ذلك يفيد في تطهير عباد الله؛ انظر؛ نرتدي لذلك ثياب الحداد، ونجد السعادة في ذرف الدموع، ونخاطب عيوننا: استمري في بكاء لا ينقطع إلى الأبد»⁽⁵⁾.

جدير بالذكر أن أكثر الاحتفالات إتقاناً هو الاحتفال الخاص بالحسين، ويعود تاريخ الاحتفال بعاشوراء على الأقل إلى فترة حكم البويهيين، وتشير المصادر إلى أنه في أقدم احتفال بعاشوراء كان الحجيج يزورون ضريح الحسين ليطلبوا رشفة

(1) هالم، الشيعة، ص 139-140؛ انظر أيضاً: محمود أيوب، المعاناة المخلصة في الإسلام: دراسة في وجوه الإخلاص في عاشوراء لدى الشيعة الاثني عشرية (Redemptive Suffering in Islam)، (هاج، موتون، 1978م)؛ ي.ك.أ. هوارد (I.K.A.Howard)، ترجمة: كتاب الهداية في حياة الأئمة الاثني عشر؛ كتاب الإرشاد (The Book of Guidance into the Lives of the Twelve Imams: Kitab al-irshad)، (المهرست، نيويورك، 1981م)؛ وبيل ووليمز في: الروم الكاثوليك والمسلمون الشيعة.

(2) العبارة الأخيرة تناقض مبدأ العصمة لدى الشيعة. (المترجم).

(3) القبر هو المكان الذي توجد فيه جثة الميت، والضريح هو موضع كالقبر ليس فيه جثة، ولكنه رمز، ومن المعلوم أنه لا يُعرف أين قبر الحسين ولا قبر علي رضي الله عنهما، ولكن يتعمّد المؤلف هنا أن يذكر كلمة قبر (tomb) وليس كلمة ضريح (shrine). (المترجم).

(4) هالم، الشيعة، ص 15-16. يؤمن بعض المسلمين أيضاً أن علياً دُفن في مزار شريف في أفغانستان.

(5) مقتبس من: هالم، الشيعة، ص 140.

ماء إحياءً لذكرى واحد من الأفعال الأخيرة التي قام بها الحسين قبل استشهاده⁽¹⁾؛ فعندما قربت نهاية المعركة، وكان الحسين يتوسل طالباً الماء لابنه الرضيع الذي وضعه بين ذراعيه؛ اخترق سهم حنجرة الصغير وأرداه قتيلاً، واستمر الحسين بالقتال، غير عابئ بموت ولده، حتى دُبح أخيراً⁽²⁾. وإن مظاهر العواطف المفتعلة والمواكب العلنية التي يضرب فيها المتفجعون أنفسهم ويجرحونها في عملية تماثل معاناة الحسين معروفة في إيران والعراق ولبنان، ويمود تاريخها إلى حقبة الصفويين (1501 - 1722م) والقاجاريين (1779 - 1925م) في إيران، بعد الفترة التي يتناولها هذا الكتاب.

وبينما لا تُشكّل زيارة أضرحة الأئمة بديلاً شرعياً عن الحج السنوي الإجماعي؛ فقد عدّ الشيعة فوائدها الروحية وأجورها أعظم من الحج، ويتّضح هذا الأمر في حوار موجز سُئل فيه شهاب بن عبد ربه عن عدد الحجّات السنوية التي أدّاها، وعندما أجاب بأنه أدى فريضة الحج تسع عشرة مرة، رد عليه مُحاوره: «تمّمها إحدى وعشرين حجة، تُحسب لك زيارة للحسين»⁽³⁾.

ومن الجدير بالذكر أن الاحتفالات العامة بعاشوراء وغدير خم لم تمرّ من دون أن يلحظها السكان السُّنة في العراق خلال حكم البويهيين، ففي الحقيقة تُوجد روايات بأنه في عام 999م وبعد ثمانية أيام من احتفال غدير خم بدأ السُّنة في بغداد باحتفالهم المضاد في إحياء ذكرى اليوم الذي لجأ فيه محمّد وأبو بكر إلى الفار خلال هجرتهم إلى المدينة. وبعد ثمانية أيام من احتفال عاشوراء من السُّنة نفسها احتفل السُّنة باليوم الذي قُتل فيه مصعب بن الزبير، وهو واحد من الأبطال في الإسلام السني. وفي أحيان أخرى ردّ بعض السكان السُّنة بالعنف على احتفالات الشيعة، ولا تُوجد أي روايات حول احتفالات مُضادة في مصر الفاطمية، لكن يُوجد دليل يفيد بأن بعض السكان السُّنة في الفسطاط استخدموا العنف أيضاً⁽⁴⁾.

وعندما خلع صلاح الدين الفاطميين في عام 1171م انتهى دعم الدولة للشيعة الإسماعيلية ولشعائريهم، وظهر اسم الخليفة في خطبة الجمعة للمرة الأولى

(1) على الرغم من أن الحسين - رضي الله عنه - قُتل ظمأناً نتيجة منعه ومنّ معه من الوصول إلى ماء الفرات. (المترجم).

(2) مؤمن، مقدمة إلى إسلام الشيعة، ص30.

(3) مقتبس من: جوزيف و. ميرى (Joseph W. Meri)، عبادة الأولياء بين المسلمين واليهود في سورية في العصور الوسطى (The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria)، (نيويورك: جامعة أكسفورد، 2002م)، ص141.

(4) ساندرز، الشعائر والسياسة والمدينة في القاهرة الفاطمية، ص125.

بعد قرنين من الزمن، وتحولت مؤسسات العلم الفاطمية إلى مؤسسات سُنية. ولأن الشيعة الإسماعيلية لم تضرب بجذورها في مصر قط خارج إطار النخبة الحاكمة وقلة آخرين؛ فقد ذبلت سريعاً⁽¹⁾. وعلى الرغم من أن فتح السلاجقة لبغداد في عام 1055م قد أنهى رعاية الدولة للشيعة الاثني عشرية في العراق؛ إلا أن هذه الفرقة من الشيعة لم تنتهِ في ذلك الإقليم. وفي النهاية كان العراق أرض الشيعة المقدّسة؛ فقد ضُمَّت كربلاء والنجف أضرحه الإمام الحسين والإمام علي بن أبي طالب، في حين ضُمَّت بغداد قبور أئمة آخرين، واستمر الحجُّ إلى هذه الأضرحة، ولكن ليس بحريّة كما كان عليه الأمر تحت حكم البويهيين.

لقد دعم السلاجقة الإسلام السُنيّ وتعاطفوا مع الشيعة بشكلٍ ما. وفي الحقيقة كانت لدى نظام المُلْك أمور سلبية كثيرة تجاه الشيعة، حتى إن الفاطميين في زمنه كانوا ألدَّ أعداء السلاجقة. لكن الأهم من ذلك هو الازدراء السُنيّ الواسع - وربما الاحتقار - لمفهوم الشيعة في الإمامة، وزيارة الأئمة الشيعة، وإدانة أصحاب محمّد لخيانتهم عليّاً. وقد رأى نظام المُلْك الشيعة كفرّة يمثلون عموداً ثالثاً قد يهدّد أمن الدولة، فنصح ملك شاه أن يتبع مثال محمود الغزنوي وطفغرل وألب أرسلان الذين عيّنوا من السُنة المعتدلين أمناء سرّاً لديهم، وجامعي ضرائب، وموظفين في الحكومة. وفيما يتعلق بأمورهم، وقال له: «هؤلاء الرجال (الشيعة) لهم دين الديانة (البويهيين) نفسه ومن تابعيهم، وإذا ما تمكنوا من تعزيز مكانتهم فسيثيرون اهتمام الأتراك ويُسبّبون الأسى للمسلمين، ومن الأفضل ألا يكون الأعداء وسطناً»⁽²⁾، فنصح بعدم تعيين أي شخص غير سُنيّ، شاملاً ذلك اليهود والمسيحيين والزرادشتيين، ومن الواضح أن ذمّه الشديد مُوجّه نحو الشيعة.

أنواع الحج الأخرى:

بالإضافة إلى الحج المفروض، والعمرة الجديرة بالثناء، وحج الشيعة المختلف أو زيارة قبور الأئمة الشيعة؛ هناك عددٌ لا يُحصى من أنماط الحج المحليّة التي أصبحت جزءاً من نسيج الحياة اليومية في العالم الإسلامي في العصور الوسطى. فقبور أصحاب محمّد والأولياء والعلماء والشهداء وعدد من الحكام، وحتى الأغراض

(1) ديفن ج. ستوارت (Devin J. Stewart)، «الشيعة المنتشرة في مصر في العصور الوسطى»، في: دراسات إسلامية (Studia Islamica)، 84، 1996م، ص 35-66.

(2) هيبيرت دارك (Hubert Darke)، ترجمة: كتاب الحكم أو أحكام الملوك (The Book of Government or Rules for Kings)، (ريتشموند: كيرزون، 2002م)، ص 159-160.

المقدسة مثل: نُسخ من القرآن وحاجات دنيوية أخرى تعود لمحمد نفسه؛ أصبحت كلها محط زيارة واحتفاء من المؤمنين الذين يأملون في الحصول على البركة من هذه الأمكنة.

وكانت القدس وأمكنة مقدسة أخرى قد ارتبطت بالأنبياء قبل ظهور الإسلام والملوك في سورية ومصر والعراق وصارت مناطق يقصدها الحجاج من كل فرقة. ومن المعلوم أن القدس والأرض المقدسة في الكتاب المقدس (وهي موضع المعبد اليهودي القديم وكنيسة اللحد المقدس) لها قدسية بالنسبة إلى اليهود والمسيحيين. كما يُعد المسلمون فلسطين أرضاً مقدسة أيضاً، فلم تكن فلسطين مهد إبراهيم وموسى ويوسف وداود وسليمان والمسيح فحسب، بل أيضاً كانت المدينة المقدسة (القدس) وجهة رحلة محمد في إحدى الليالي، وهي موطن المسجد الأقصى وقبة الصخرة⁽¹⁾.

ومن الكتابات حول فضائل الأمكنة المقدسة دليل الحج، الذي يصف مواقع الحج المهمة في قرية أو إقليم معين في العالم الإسلامي في العصور الوسطى⁽²⁾، مثل دليل سورية لابن الحوراني (المتوفى في 1592م): «الإشارات إلى أماكن الزيارات» الذي يعتمد كثيراً على مصادر قديمة مثل: «فضائل سورية ودمشق» لـ «الربيعي» (المتوفى في 1052م)، و«تاريخ دمشق» لابن عساكر⁽³⁾، فيمتدح ابن الحوراني - مثل من سبقه - فضائل سورية وتاريخها المقدس، وفي كتابه قصص حول أكثر من مئة موقع مقدس في دمشق وسورية، مثل: مكان قبر موسى، والموقع الذي سينزل فيه عيسى في نهاية الزمن، والمكان الذي اكتُشف فيه رأس يوحنا المعمدان (يحيى بن زكريا)، ومقام

(1) أميكام إيلاد (Amikam Elad)، القدس في العصور الوسطى والعبادة الإسلامية: أمكنة مقدسة واحتفالات وحج (Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage)، (لندن: بريل، 1995م)؛ وبول م. كوب (Paul M. Cobb)، «القدسية الروحية: تحويل سورية المسلمة إلى مقدسة قبل الحملات الصليبية، في: لقاءات في العصور الوسطى: الثقافة اليهودية والمسيحية والمسلمة في التقاء وحوار (Medieval Encounters: Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue)، 1، 8، 2002م، ص 35-55.

(2) انظر: كريستوفر تيلور (Christopher Taylor)، في محيط الصالحين: زيارة الأولياء المسلمين وإحياء ذكراهم في مصر في أواخر العصور الوسطى (In the Vicinity of the Righteous: Ziyara and Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt)، (لندن: بريل، 1999م)؛ وجوزيف و. ميري، عقيدة الأولياء. على الرغم من أن تيلور وميري يركزان على أقاليم أخرى وحقب تاريخية أخرى؛ إلا أنهما يوضحان - بكل تأكيد - أهمية الزيارة في الحياة الدينية في العالم الإسلامي في العصور الوسطى.

(3) جوزيف و. ميري، «دليل إلى الحج في سورية في أواخر العصور الوسطى: كتاب ابن الحوراني الإشارات إلى أماكن الزيارات»، في: لقاءات في العصور الوسطى: الثقافة اليهودية والمسيحية والمسلمة في التقاء وحوار، 1، 7، 2001م، ص 3-79. انظر أيضاً: جوزيف و. ميري، ترجمة: دليل المسافر الوحيد إلى الحج: كتاب علي بن أبي بكر الحوراني «الإشارات إلى أماكن الزيارات» (برنستون: مطبعة داروين، 2004م)، الذي ظهر بعد أن صار هذا الكتاب في طريقه للنشر.

رأس الحسين، وقبر نور الدين [زنكي] (المتوفى في 1174م)، ويُحدّد مكان وجود أحد خُفّي محمّد الذي دُفِنَ في الحائط الجنوبي فوق محراب دار الحديث بالقرب من القلعة في دمشق.

ويؤكد ابن الحوراني أهميّة زيارة قبور الأولياء والأشخاص أهل الثقة الآخرين – تبعاً لأحاديث محمّد التي تُروى فيها زيارته لقبور أصحابه – في كتابه «الإشارات إلى أماكن الزيارات» بفقرة حول الآداب المناسبة في الحج:

جرت العادة أن يُواجه المرء بوجهه قاطن القبر، وأن يقترب ويحييه، حيث يقف الحاج بالقرب من القبر، منسجماً مع نفسه، مُدلاً إياها، وخاضعاً، حانياً رأسه إلى الأرض في مهابة، وفي صفاء ذهني بوحى من الله، وفي ورع، مزيجاً القوّة والتكبر. عليه أن يتصور نفسه وكأنه ينظر إلى ساكن القبر، وكان الساكن أيضاً ينظر إليه. ثم عليه أن ينظر متأملاً ما وهب الله الشخص الذي يزوره من عظمة وكرامة وأسرار إلهية، وكيف جعله الله مكاناً للقداسة والأسرار والقرب والطاعة والحقائق الإلهية المعرفية⁽¹⁾.

كما ينصح ابن الحوراني الحاج أن يقرأ القرآن ويكرّس وقته للصلاة وذكر الله، فالهدف من هذه التأملات والتضرّعات أن يُراجع الحاج خطاياهم (التي تمنعه من الاقتراب من الله)، ويصبّ اهتمامه على البركة الروحية للولي (الذي سيكافأ في نهاية الدنيا).

ومن المواضع المقدّسة الكثيرة في فلسطين التي يمكن للمسلمين أن يصلّوا فيها ويتوقّفوا بثقة بركة الله: «قبة السلسلة» الموجودة بالقرب من «قبة الصخرة». وتروي الأسطورة أنه عندما كان داود ملكاً لإسرائيل علّق الله سلسلة بين السماء والأرض في ذلك الموقع، وعندما يقع نزاع بين شخصين يطلب داود منهما أن يذهبا إلى السلسلة، وسيتمكّن من يقول الحقيقة من الإمساك بالسلسلة، وإن كذب أحدهم فإن السلسلة سوف تتراجع ولن يتمكن من الإمساك بها. وتوضّح حكاية أخرى كيف يحصل ذلك، وفيها: يُودّع رجل لدى آخر لؤلؤة ثمينة، وعندما يعود الأول ليطالب بها يخبره الثاني أنه أعادها إليه مسبقاً، وأنّ عليهما أن يلجأ إلى السلسلة كي يُنهي النزاع.

وبحسب رواية الحكاية في «تاريخ دمشق» لابن عساكر: يأتي الثاني بعصا، ويصنع ثقباً فيها، حيث يضع اللؤلؤة، ثم يذهبان لرؤية الملك داود الذي يقول: «أذهباً إلى السلسلة»، فيذهبان، ويقول مالك اللؤلؤة: «يا إلهي، أنت تعلم – من غير ريب –

(1) المصدر السابق، ص76.

أنني أودعت هذه اللؤلؤة عنده، لكنه لم يُعدها إليّ قط، أرجوك أن أمسك السلسلة»، فيتمكن من إمساكها، ثم يقول الآخر: «مثلك سأرجو الله، خذ عصاي»، فيناوله العصا، ويقول: «يا إلهي؛ من غير ريب أنت تعلم أنني أعدتُ له لؤلؤته، أرجوك أن أمسك بالسلسلة»، فيمسكها، ثم يقول داود: «ما هذا؟ أمسك بالسلسلة المعتدي والمعتدى عليه؟»، ثم أوحى إليه الله أن «اللؤلؤة في العصا»، وارتفعت السلسلة⁽¹⁾.

ولا بد من ذكر أن بعض علماء السُّنة يعدُّون أي حجٍّ غير الحج السنوي المفروض والعمرة إلى مكة هو من الكفر، ويمثل العالم الشامي الشهير ابن تيمية (1263 - 1328م) هذا الرأي. فبناءً على ما فعله محمد؛ يرى ابن تيمية أنه من المسموح للمؤمن أن يطلب البركات للميت، لكنه عارض بشدة زيارة القبور بهدف التوسُّل إلى شخص ميت لتحقيق غرض، أو لكي يشفع له عند الله. ورأى أيضاً أن التوسُّل شكل من أشكال الكفر، بالإضافة إلى أنه - بناءً على حديث لمحمد - يرى أن زيارة الأضرحة ممنوعة لأن اليهود والمسيحيين هم من أنشأ هذه العادة، «ولهذا السبب يقول النبي في حديثه: لعن الله اليهود والنصارى؛ اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد. ويحذر ممَّا صنعوا»⁽²⁾.

إن لعن بعض التصرفات الدينية والعقائد بسبب ارتباطها الحقيقي أو المزعوم باليهود أو المسيحيين سلوك منهجي في الفقه الإسلامي في العصور الوسطى. لكن الشرق الأوسط وشمال إفريقيا كان مكان الأولياء والزاهدين والمتوسلين وصانعي المعجزات (من يهود ومسيحيين وغيرهم) منذ الأزل. وكان الرجال الأتقياء ببركتهم الإلهية ومعرفتهم الخاصة ومعجزاتهم جزءاً لا يتجزأ من الحياة اليومية في عالم حوض المتوسط قبل الإسلام، قبل قرون من ولادة محمد⁽³⁾. ويرى ابن الحوراني

(1) مقتبس من: ليندزي، «ابن عساكر محافظاً على قصص الأنبياء»، ص 70. يروي ابن عساكر (المتوفى عام 1176) - وهو معاصر لأسامة بن منقذ (المتوفى في 1188م) - رواية أخرى لحكاية اللؤلؤة في مجموعته المسلية من قصص حول العصي التي تمشي في كتاب العصا. بول م. كوب، «كتاب العصا لأسامة بن منقذ: مقاطع تاريخية وأخرى من السيرة الذاتية»، في: المساق: الإسلام وحوض المتوسط في العصور الوسطى (Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean)، 17.1، 2005م، ص 115-116. كما يضمّن ناصر خسرو (المتوفى سنة 1075م) وصفاً لقبة السلسلة في كتابه «الرحلات»، ويقول: «ويكي هذا البناء (قبة الصخرة) قبة أخرى تدعى قبة السلسلة، حيث علّق داود السلسلة التي لا يمكن أن يصلها إلا البري؛ لأن المذنب وغير العادل لا يمكن أن يصلها أبداً، وأمرها معروف للمتعلمين»، ثاكستون، ترجمة: كتاب الرحلات لناصر بن خسرو، ص 32. انظر أيضاً: إيلاد، القدس في العصور الوسطى، ص 47-49.

(2) مقتبس من: ميري، عبادة الأولياء، ص 131.

(3) بيتر براون (Peter Brown)، عبادة القديسين: ظهورها ودورها في المسيحية اللاتينية (The Cult of Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity)، (شيكاغو: جامعة شيكاغو، 1981م)؛ و: المجتمع والقدس في أواخر العصور القديمة (Society and the Holy in Late Antiquity)، (بيركلي: جامعة كاليفورنيا، 1982م).

في «دليل الحجاج» (على الرغم من اعتراضات ابن تيمية وأمثاله عليه) أن زيارة قبور الأنبياء والعلماء والمتصوفين والأولياء وحتى الحكّام الفاضلين وأضرحتهم كانت «في جوهر الحياة الدينية العامة ومحورها» في العالم الإسلامي في العصور الوسطى⁽¹⁾.

(1) س.د. غويتن (S. D. Goitein)، اليهود والمغرب: العلاقة بينهما على مدى العصور (Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages)، (نيويورك: كتب شوكن، 1974م)، ص188.

الفصل السادس

معلومات طريفة ومسلية

وُلِدَ

أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي عام (961) في نيسابور وتوفي عام (1038 م)، وقد اكتسب في وقت مبكر شهرة واسعة؛ فقد كان مؤلفاً أمتاز بغزارة الإنتاج، وقد منحته اهتماماته المتنوعة لقب «جاحظ نيسابور» خلال القرن العاشر الميلادي لكونه أديباً فذاً يمتلك فنّاً جميلاً. وأحد أعمال الثعالبي المتعددة هو كتاب لطائف وغرائب المعارف [لطائف المعارف]؛ وهو مجموعة واسعة من التأمّلات التي تُثير الانتباه حول عدد كبير من الموضوعات المتنوعة. ويتضمّن الكتاب فصولاً تتناول الألقاب الغريبة، والصّدَف العجيبة، والجغرافية، والحدث الأول الذي يُعلّل لمجموعة كبيرة من الظواهر، وغيرها.

وهذا الفصل - على شاکلة كتاب الثعالبي (لطائف المعارف) - هو مجموعة من التأمّلات التي تتناول مجموعة واسعة من الموضوعات المتعلقة بالحياة اليومية، والتي لم تُناقش في الفصول الخمسة الأولى، ولا سيما تلك الموضوعات التي تطرقت إلى الحياة وقضايا الأسرة. ونظراً إلى طبيعة الفصل فقد قمتُ باقتباس عنوان كتاب الثعالبي، ولا أزعّم أنني أكون نظيره الأدبي. وتشمل الموضوعات الواردة هنا: نظام التسمية العربي التقليدي، والنصائح القرآنية للنساء والرجال في الأسرة والمجتمع، والأطفال والطفولة، والختان، والملابس، والتعليم، والترفيه، والموت والحياة الآخرة. وفي ما يأتي توضيح لذلك:

نظام التسمية العربي التقليدي:

أحد مفاتيح فهم المجتمع العربي في عهد أبي منصور الثعالبي ومعرفة أهمية القرابة في هذا المجتمع هو نظام التسمية الذي يبدو للوهلة الأولى غير مألوف لمعظم الأمريكيين. ولا يرجع ذلك غالباً إلى أن الأسماء طويلة بشكل مبالغ فيه، وإنما لأن الكلمات التي تتألف منها هذه الأسماء هي - ببساطة - غير معروفة، وأيضاً غير مألوقة، ويتعذّر في بعض الأحيان نطقها. ولكن بمجرد أن يفهم المرء المكونات الأساسية للاسم فسيدرك أنه نظام بسيط ومن السهل فهمه.

ونظراً إلى أن هذا النظام من التسمية كان مطبقاً منذ العصور الوسطى وصولاً إلى العصور الحديثة (ولا يزال مستخدماً في بعض الأمكنة حتى الآن)؛ فمن الملائم

أن نبدأ هذا الفصل بتوضيح كيفية عمل هذا النظام من التسمية⁽¹⁾. وسوف أذكر أبا القاسم علي بن عساكر (1105 - 1176م) مثلاً على ذلك، وهو مؤرخ دمشقي المولد. كان أبو القاسم علي بن أبي محمد الحسن بن هبة الله أبي الحسن بن عبد الله بن الحسين الدمشقي الشافعي محدثاً حافظاً ثقة، وكان يُشار إليه في الغالب بابن عساكر؛ نظراً إلى أنه ينتمي إلى قبيلة بني عساكر (انظر «الجزء الثالث: النسب» لاحقاً). وعلى الرغم من طول الاسم إلا أن اسم ابن عساكر يحتوي على خمسة أجزاء أساسية فقط:

الجزء الأول: الكنية أو لقب العائلة:

كان «القاسم» نجل ابن عساكر الأكبر؛ فلذلك كُنّي بأبي القاسم اقتداءً بالنبي محمد. ومن المعتاد للرجل أن يُنادى عليه بكنيته بأن تقول: «أبا فلان» بعد إنجاب مولوده الأول. أصبح «أبو القاسم» هو الاسم الذي يُخاطب به الناس والأصدقاء والطلاب ابن عساكر. وقياساً على هذا المبدأ فقد أصبحت زوجته تُعرّف بأب القاسم أيضاً (الثعالبي كان معروفاً بأبي المنصور). ماذا يحدث إذا لم يكن للأبوين أبناء كما هي الحال في بعض الزوجات؟ في هذه الحالة يُخاطبان باسم ابنتهما الكبرى، مثال: أبوزبيدة وأم زبيدة. وإذا كان للرجل عدد من البنات وليس له أبناء فإنه (ولكن باعتزاز) يُشار إليه بنوع من السخرية- ولكن في بعض الأحيان بنوع من التعاطف- بـ «أبي البنات». وبما أن محمداً كان «أبا البنات» (كان أباً لأبناء، ولكن لم يبق أحد منهم على قيد الحياة منذ الطفولة)⁽²⁾؛ فإن المسلم دائماً ما يستشهد بنموذج محمد بوصفه سابقة، وأنه لا حرج في أنه ليس أباً لأي من الورثة الذكور.

وفي إطار هذا السياق فكلمة «أبو» تعني حرفياً «والد»، ولكن كلمة «أبو» يمكن أن تكون متبوعة باسم بعض الصفات أو بعض الأسماء العامة؛ لذا يتغير معنى الكلمة إلى «مالك كذا» أو «متميز بكذا». إن الألقاب من هذا النوع كثيرة وتقوم بوظيفة الألقاب أو الأسماء المستعارة (انظر «الجزء الخامس: اللقب»). ومن أمثلة ذلك «أبو الفضل» يعني «صاحب الفضل»؛ أو «أبو المكارم»، يعني «صاحب المكارم»؛ أو «أبو الأكاذيب» يعني «الكَذاب».

(1) لمزيد من التفاصيل حول نظام التسمية العربية التقليدية المُستخدَم في جميع أرجاء العالم الإسلامي انظر: أن ماري شيميل، الأسماء الإسلامية (أدنبره: مطبعة جامعة أدنبره، 1989م).

(2) وقد عدت هذه العبارة سبباً وفقاً لبعض الروايات التي تنقل أنه عندما دخل النصارى دمشق أخذوا يهتفون: «محمد مات... خُلف بنات». (المترجم).

الجزء الثاني: الاسم:

«علي» اسمٌ منحه إياه والده (ابن عساكر) عند مولده. وبين الناطقين بالعربية هناك - على وجه التحديد - أربعة أنواع مُفضَّلة من الأسماء:

1- الأسماء العربية القديمة ذات الدلالات الفاضلة مثل: علي، وبشر، ومروان، ومعاوية، وعمر، وأسامة، وعثمان، ويزيد. إن هذه الأسماء التي بقيت من أوائل العصر الإسلامي هي أسماء بعض الأبطال العظماء في التاريخ الإسلامي⁽¹⁾. وقد كان أهلُ السُّنة فخورين ومهتمين بتسمية أبنائهم بأسماء هؤلاء الأبطال الأوائل، في حين لا تخلو عائلة شيعية غالباً من أن يكون أحد أبنائها على الأقل أو ابن عم أو عم لها اسمه علي أو حسن أو حسين (أو اسم أحد الأئمة الشيعية الآخرين)، وبالمقابل فإن أسماء مثل: معاوية وعمر وعثمان ويزيد بغيضة لهم على وجه الخصوص، ولا سيما عمر وعثمان؛ لأنهما - وفقاً للشيعية - قد قاما باغتصاب حقِّ علي بن أبي طالب في أن يكون خليفةً لمحمد؛ وأيضاً معاوية بسبب تورُّطه في الحرب الأهلية الأولى ضدَّ علي (656 - 661). أمَّا يزيد (ابن معاوية) فكان على وجه الخصوص مكروهاً لهم؛ لأن ابن علي - وهو الحسين - وأتباعه ذُبحوا من قِبَل رجال يزيد في كربلاء⁽²⁾ سنة 680م.

2- أسماء الأنبياء الواردة في القرآن مثل: أيوب وداود وعيسى وموسى ونوح وسليمان ويوسف وزكريا.

3- أسماء تستند إلى الجذر «حمد» مثل: أحمد وحامد ومحمود ومحمد، وكل منها يُوحي بمعنى «محمود» أو «يستحق الحمد». هذه الأسماء منتشرة بشكل كبير.

4- أسماء تبدأ بكلمة عبد، ويجب أن تُستخدم دائماً - حسب العقيدة الدينية - متبوعةً باسم الله أو أحد أسمائه الحسنَى؛ مثل: عبد الله، عبد العزيز، عبد الجبار، عبد الهادي، عبد الرحيم، عبد الملك (اسم الثعالبي)، وعبد الحي. ومع ذلك يمكن إيجاد أمثلة غير صحيحة من الناحية الدينية مثل عبد النبي، عبد الحسين، وعبد الإمام، وعبد المسيح. على أن الاسم (عبد النبي) يُستخدم

(1) ربما يشير المؤلف بذلك إلى دلالتها عند الغربي، ولكنها واضحة عند العرب. (المترجم).

(2) المعروف تاريخياً أن هناك خلافاً حول تفصيلات مقتل الحسين - رضي الله عنه - فهناك روايات أخرى تضع اللوم على الشيعة؛ فقد كان من ضمن رجال يزيد رجال كانوا من شيعة الحسين، وقد كتبوا إليه الكتب يدعونه إلى الحضور إلى الكوفة وأنهم سوف يقدونه بأرواحهم وأموالهم، ولكنهم غدروا به وانضموا إلى جيش يزيد وغدوا من قاداته؛ استجابةً لإغراءات المال والمنصب، وقد ذكرهم الحسين - رضي الله عنه - بذلك بأسمائهم. (المترجم).

لدى كل من المسلمين السنة والشيعة، فيما يُعدُّ الاسمان (عبد الحسين) و(عبد الإمام) مشهورين عند الشيعة؛ وكذلك (عبد المسيح) عند المسيحيين. ويقوم المهووسون بالناحية الدينية بإدخال كلمة «رب» بعد «عبد» على سبيل المثال: عبد رب النبي. وأخيراً؛ في إيران وغيرها من البلدان غير الناطقة بالعربية قد تجد أسماء غير منطقية من الناحية اللغوية، على الرغم من حُسْن وَقَعِهَا على الأذن⁽¹⁾.

أما أسماء النساء فتجدها أيضاً تتخذ أنماطاً مماثلة لأنماط أسماء الرجال؛ فبعض الأسماء النسائية العربية القديمة مثل هند ولىلى كانت منتشرة نوعاً ما. وأسماء النساء الصالحات التي كان يفضل الآباء تسمية بناتهم بها تشمل: مريم (أم عيسى)، وأسماء زوجات محمد، ومنها خديجة وعائشة، وأسماء بناته، ومنها فاطمة. وأخيراً؛ كانت النساء غالباً ما يتم تسميتهن بالجواهر النفيسة، مثل: فيروز أو زمرد. وقد كان معتاداً إلى حدٍّ كبير تسمية العبيد الذكور بأسماء الجواهر الثمينة مثل: لؤلؤ. ولكن الرجال الأحرار كانوا نادراً ما يُسمَّون بهذه الأسماء⁽²⁾.

الجزء الثالث: النسب:

غنيٌّ عن القول أن المجتمعات التي تُؤدِّي فيها القرابة دوراً رئيسياً يكون فيها لنسب الفرد وأصله أهمية بالغة. وفي حالة ابن عساكر فإن نسبه كان معروفاً على مدى أربعة أجيال على الأقل؛ فهو ابن أبي محمد الحسن بن هبة الله أبي الحسن بن عبد الله بن الحسين. ولهذا فإن علي بن الحسن (والد محمد) هو ابن هبة الله (والد الحسن) الذي هو ابن عبد الله بن الحسين. وفي حالة المرأة يكون اسم والدها مسبوقة بكلمة بنت (بنت فلان)، ومن ثمَّ يكون متبوعاً بأجيال متعددة لآباء والدها. وفي حالات استثنائية فإن سلالة المرأة ذات السمعة العظيمة قد تبرز في نسب الفرد أيضاً. وبالنظر إلى أهمية نسب المرء لم يكن مستغرباً أن يُعرَف الأولاد والبنات بأسماء آبائهم.

وفي الواقع؛ من الجائز كلياً أن ابن عساكر كان يُنادى من قِبَل جيرانه ومعلميه وأصدقائه بعلي، وربما يُنادى بابن أبي محمد أو ابن الحسن. وبعد مولد ابنه الأول بدأ كثير من الناس ينادونه بأبي القاسم، في حين أن الآخرين استمروا في مناداته بعلي أو ابن أبي محمد أو ابن الحسن أو بالأسماء الأربعة وفقاً للموقف في تلك اللحظة.

(1) مع ملاحظة أن منطق ترتيب الأسماء الذي اتبعه المؤلف لا يخضع للنظرة الإسلامية. (المترجم).

(2) كان العرب قديماً يفضلون تسمية الذكور بأسماء مقتبسة من البيئة مثل: صخر، أسد، حرب، حنظلة، يهس، أيهم... وغيرها؛ تيمناً منهم بالقوة والصلابة في الحرب. (المترجم).

وقد يكون من الصعوبة التعرف إلى شخص ما بدقة عندما يُذكر فقط جزء من اسمه ولا سيما في حالة الأسماء الشائعة مثل أبي محمد وابن أبي محمد. وهذا الموقف قد يكون أكثر صعوبة عندما يكون أصل الفرد غامضاً، ومن ثم فإنه يُنادى باسم مشين يُخزیه، كابن أبيه (وخصوصاً اللقيط).

وفي النهاية؛ فإن كلمة «ابن» يمكن أن يُشار بها إلى مؤسس قبيلة المرء أو العائلة، والذي ربّما يكون قد عاش منذ بضعة أجيال مضت. ويُستخدم جمع كلمة ابن (بنو فلان) ليرمز إلى القبيلة بأكملها. ولذلك فابن عساكر لم يكن «ابن عساكر» بل إنه كان فرداً من قبيلة بني عساكر المعروفة التي كان لها دور مهم في الحياة العامة في دمشق منذ أواخر القرن الحادي عشر؛ وفي الواقع لقد كان العضو البارز والقائد في القبيلة أثناء حياته ورشده. وبالمثل فإن المؤرخ المعروف في القرن الرابع عشر والفيلسوف ابن خلدون لم يكن (ابن خلدون) ولكنه كان فرداً من أفراد قبيلة مؤسسها خلدون، وهي بذلك «بنو خلدون». وهناك أمثلة أخرى تشمل هذا الاستخدام، ومنها بنو هاشم؛ عائلة محمد في مكة، وقد سُميت بذلك بعد جدّه هاشم؛ وبنو قيلة، سُميت بذلك بعد قيلة؛ أمّ الأوس والخزرج (القبيلتين الرئيسيتين في المدينة)⁽¹⁾، وبالطبع هناك بنو إسرائيل الذين وردت قصتهم في العهد القديم⁽²⁾.

الجزء الرابع: النسبة:

تُحدّد النسبة أصول الشخص العرقية أو الإقليمية ونسبه الديني ووظيفته وغيرها، وقد يكون للشخص عدد من النّسب. وفي الواقع يمتلك ابن عساكر أربعة من النّسب - على الأقل - هي: الدمشقي، والشافعي، والمحدث، والحافظ. ونسبة الفرد لا تُشير دائماً إليه بصورة شخصية بل يمكن أن تُشير إلى أحد أسلافه؛ فعلى سبيل المثال: هناك طبيب في بغداد كانت نسبته الشيرازي؛ لأن والده قد وُلد في مدينة شيراز الإيرانية، ولكنه انتقل إلى بغداد عندما صار بالغاً وقبل أن يصبح أباً لأي من أولاده. وهذا الطبيب التخيلي الشيرازي/ البغدادي كان يحظى بنسبة الصّفّار

(1) ترجمة: ألفرد غيوم، حياة محمد؛ ترجمة لكتاب ابن إسحاق: سيرة رسول الله (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1955م)، 713، رقم 140. انظر أيضاً: ص ص 93-94 من هذا الكتاب.

(2) وفقاً لسفر التكوين 32؛ بعدما يتصارع يعقوب (حفيد إبراهيم) طوال الليل مع رجل مجهول يتحول اسم يعقوب إلى إسرائيل، ومن ثم تُعرف سلالة يعقوب وأحفاده ببني إسرائيل. ثم قال الرجل: «دعني أذهب؛ لأنه وقت الفجر»، ولكن يعقوب أجاب: «لن أدعك تذهب ما لم تباركني». ومن ثم سأله الرجل: «ما اسمك؟»، أجاب: «يعقوب». ومن ثم قال الرجل: «اسمك لن يكون يعقوب، ولكن إسرائيل، لأنك تصارعت مع الرجال وتقلبّت عليهم». قال يعقوب: «من فضلك قل لي ما اسمك». ولكنه أجاب: «لماذا تسأل عن اسمي؟»، ومن ثم باركه. ولذلك نادى يعقوب عليّ قائلاً: «نظرًا لأنني رأيت الله وجهًا لوجه، وأصبحت حياتي مدخرة». (سفر التكوين 32: 26-30).

لأن والده كان يعمل بالنحاس، أو بنسبة الكتّاني لأنه كان يعمل في تجارة الكتّان، أو الثعالب لأنه تاجر في فرو الثعالب.

ولكن ماذا تخبرنا نسبة ابن عساكر عنه؟ ابن عساكر كان يُسمّى الدمشقي لأنه كان من دمشق. ولو أنه لم يغادر وطنه ولم يكن معروفاً ومشهوراً مثلما كان فمن المحتمل أنه لا يُسمّى الدمشقي، ولكن نظراً إلى أنه قضى معظم شبابه في السفر والدراسة في العراق والحجاز وخراسان وأفغانستان وبلاد ما وراء النهر (وعاد إلى وطنه وهو عالم ضليع) فقد عرفه الناس في هذه البلدان على أنه دمشقي، وأطلقوا عليه لقب الدمشقي.

أما نسبته الأخرى فتشير إلى مآثره وأعماله العلمية؛ فنسبة «الشافعي» تعني أنه ينتمي إلى المذهب الديني أو إلى المدرسة الفقهية التي تُسمّى باسم محمد بن إدريس الشافعي (820م)⁽¹⁾، وكذلك فإن «المحدث» تعني أنه كان عالماً بالحديث؛ و«الحافظ» لقب كان مقتصراً على من يحفظ القرآن كاملاً بالإضافة إلى كم هائل من الحديث، وعلى من يشهد له معاصروه بأنه قد قدم إسهامات عظيمة في حفظ العلوم الدينية ونقلها. والأمر نفسه بالنسبة إلى المرأة التي لها مآثر مماثلة، فقد كانت تُنادى بالصيغ المؤنثة من هذه النُسب: الدمشقية والشافعية والمحدثة والحافظة.

الجزء الخامس: اللقب:

لقد رأينا أن تعديلات كبيرة وشبه شاملة في النظام القديم من التسمية قد بدأت في القرن العاشر؛ فكثير من الحكّام والعسكريين صاروا يمنحون أنفسهم ألقاباً وأسماءً مميزة لم تكن أسماء معروفة أو نسبة، ولكنها كانت ألقاباً (على شكل كنية) تتفق مع الأدوار والمهام العسكرية والسياسية. وفي حين أن الألقاب كانت مُطبّقة منذ فترة طويلة قبل مجيء الإسلام؛ إلا أن هذا التغيير حدث بصورة أشد بين العسكريين الذين يسعون إلى إجازة قوتهم، وكان له مغزى في ذلك الوقت. ومن أمثلة الألقاب العسكرية والسياسية: سيف الدين، نظام الملك، ناصر الدولة، وركن الدولة.

وعلى الرغم من التحذيرات القرآنية بعدم استخدام الألقاب المشينة (سورة الحجرات، الآية: 11)⁽²⁾؛ إلا أننا نجد أن هناك عدداً كبيراً من الألقاب التي تصف كل شيء تقريباً عن الفرد، وتميزه عن معاصريه، وتراوح هذه الألقاب بين قبحه (القبیح)، ومظهره الشاذ (الجاحظ: صاحب العيون الجاحظة)، إلى تفكيره

(1) انظر: ص 60 - 62 من هذا الكتاب.

(2) في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبَرُّوا بِالْأَلْقَابِ﴾. (المترجم).

(الأحمق، الأبله)، إلى صحته الجسدية (الأبرص، المجذوم).

ولكن هل كل الألقاب تقتصر على وصف الصفات الجسدية أو الفكرية للفرد؟ في الواقع إن معظم الألقاب الموقرة هي تلك التي تُوقر وتُعظم أبطال التاريخ الإسلامي ورموزه، ومنها: إبراهيم الذي يُعرف بخليل الله؛ وموسى الذي يُعرف بكليم الله؛ وعيسى المعروف بكلمة الله؛ ومحمد الذي يُعرف بالأمين؛ وأبو بكر خليفة محمد ويُعرف بالصديق.

وعلى الرغم من أن ألقاباً مثل «حجة الإسلام» تُشير إلى تقوى العالم وعلمه؛ إلا أن الألقاب التي تُشير إلى التقوى لم تكن مقتصورة على العلماء؛ فقد كان الحكام يستخدمونها أيضاً. وعلى سبيل المثال: إن لقب ابن عساكر كان «ثقة الدين»، إلا أن نصيره الرئيسي كان «نور الدين» الذي احتل دمشق في عام 1154م، وحكم المقاطعات الإسلامية في الشام منذ ذلك الحين وحتى وفاته في عام 1174م، وقد خلفه في الحكم من كان يحميه وهو «صلاح الدين» (ويُعرف في الغرب كذلك بصلاح الدين).

وبدءاً من القرن العاشر أيضاً بدأنا نرى إحياءاً للأسماء الإيرانية القديمة، مثل: رستم، وفيردون، وجمشيد، واسفنديار، والتي كانت منتشرة في الملحمة الفارسية العظيمة «شاه نامه» (كتاب الملوك)⁽¹⁾. وقد استخدم أيضاً صفوفُ العسكريين الأتراك مجموعةً واسعةً من الأسماء التركية، مثل: ألب أرسلان (البطل الأسد)، وأك يوغا (الثور الأبيض). ومع أن المتحدثين بالفارسية والتركية قد استعانوا بالنظام العربي (أبو وابن) للإشارة إلى نسب العائلة؛ إلا أنهم استخدموا أيضاً الملحقات الفارسية (زاده) والتركية (أوغلو) لتشير إلى «ابن فلان»؛ على سبيل المثال: ميرزاده (ابن أمير) وحسن أوغلو (ابن حسن).

وكما ذكرنا من قبل؛ بمجرد أن يفهم الشخص الأجزاء الأساسية لنظام التسمية فإنه لن يكون نظاماً معقداً. وكما رأينا في حالة ابن عساكر فإن الاسم الكامل للشخص يمكن أن يقدم كثيراً من المعلومات القيّمة عنه. وعلى الرغم من عدم وجود أسماء قانونية للبدو في القرن السابع في الجزيرة العربية ولا للعلماء في

(1) قام ديك داييس بترجمة كثير من أبيات هذه القصيدة الملحمة التي تقرب من 50.000 مقطوعة على هيئة قصص من كتاب الشاه نامه للفردوسي، 3 مجلدات (واشنطن العاصمة: مايج للنشر، 1998م، 2000م، 2003م). لترجمة المجموعات الثلاث من كتاب الملوك انظر: ترجمة: ديك داييس، أسطورة سيفاش (نيويورك: كتب بنفوين، 1992م)؛ ترجمة جيروم كلينتون، مأساة سوراب ورستم (سياتل: مطبعة جامعة واشنطن، 1997م)؛ وشرحه في: مخالب التنين: قصة رستم واسفنديار من الكتاب الفارسي كتاب الملوك (واشنطن العاصمة: مايج للنشر، 1999م).

القرن الثاني عشر في دمشق - بالمعنى نفسه الذي يعرفه الأمريكيون المعاصرون - إلا أن الأسماء التي استُخدمت كانت مُشابهة للغاية للأسماء الإنجليزية التي تُقدم نموذجاً لنظام التسمية الأمريكي الحديث. وكلُّ ما علينا أن نفعله هو أن ننظر في دليل الهاتف لأيِّ مدينة أمريكية رئيسية لنرى أسماء مثل بيكر وكوبر وسميث، أو برلين وباريس وروما؛ مما ليس له دور يخص وظيفة الشخص أو مكان الميلاد. وبالإضافة إلى ذلك هناك أناس كثيرون أسماء عائلاتهم هي: جونسون (ابن جون) وبيترسون (ابن بيتر)، وأندرسون (ابن أندرو)، وكنتسون (ابن كنت)، ممن لم يكن لهم أدنى معرفة عن أيِّ فرد في شجرة عائلاتهم اسمه جون أو بيتر أو أندرو أو كنت.

النساء والرجال داخل الأسرة والمجتمع:

ليس هناك من موضوعات في التاريخ الإسلامي تقف ضد المزاج والميل الفطري للقيم الأمريكية الحديثة - الثقافية والاجتماعية - أكثر من دور الرجال والنساء ووضعهم في القرآن. وبحسب الفكر الإسلامي التقليدي فإن المفاهيم الأساسية لدى الأمريكيين المعاصرين - مثل الحرية الشخصية، وحرية الاختيار، والأداء الشخصي - تؤدي لا محالة إلى الفوضى الأخلاقية عند المسلمين؛ لأنه - من وجهة نظرهم - لم ترد بها نصائح أو توجيهات من وحي الله إلى البشرية في القرآن، إلا أن كلَّ المادة الشرعية في القرآن تتناول الدور والوضع الملائم للنساء والرجال في العائلة وفي المجتمع كله. في حين أن الاستطلاع المختصر للأدب الحديث عن النساء في التاريخ الإسلامي يجعله واضحاً؛ إلا أنه من الصعوبة أن ندرك دور المرأة - على وجه التحديد - في أوائل التاريخ الإسلامي، إذا تجاوزنا ذكر الجزيرة العربية قبل الإسلام⁽¹⁾.

وفي أواخر القرن التاسع عشر قال روبرتسون سميث: في الجزيرة العربية قبل الإسلام كانت الأم هي التي تحكم الأسرة من حيث الطابع؛ فالقراة والسلالة تتابع من خلال نسب الأم، وإن الإسلام قد استبدل ذلك بالنظام الأبوي؛ بحيث يحصل

(1) كُتِبَ كثير عن النساء في التاريخ الإسلامي في العقود الأخيرة، ولكن معظم الكتابات يركز على العصرين الحديث المبكر والحديث؛ نظراً إلى غزارة المصادر عن هذين العصرين. ولنظرة أشمل وأوسع عن النساء في العالم الإسلامي في العصور الوسطى انظر الفصول وثيقة الصلة بالموضوع في كتاب: ليلى أحمد، النساء والنوع في الإسلام: جذور تاريخية لمناقشة حديثة (نيوهيفن: مطبعة جامعة ييل، 1992م)؛ وايكي والتر، النساء في الإسلام (برنستون، نيو جيرسي: ماركوس واينر، 1993م)؛ دنيز سبيليرغ، السياسة والنوع والإسلام في الماضي: أسطورة عائشة بنت أبي بكر (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 1994م)؛ وإصدار: روث ريديد، النساء في الإسلام والشرق الأوسط: قارئ (نيويورك: توريس للنشر، 1999م). لمزيد من الدراسات المحددة عن النساء في التاريخ الإسلامي قبل الحديث انظر القسم الذي بعنوان «النساء» في فصل: «اقتراحات لقراءات أخرى».

تُعقَّبُ السلالة من خلال سلسلة نسب الأب⁽¹⁾. وقد اختلف الباحثون مؤخراً حول كل من الاتجاهين الأبوي والأمومي. وهناك باحثون آخرون قالوا إن مجيء الإسلام لم يغيّر إلا أموراً قليلة للغاية بالنسبة إلى المرأة، بينما يُعَدُّ بعضهم الآخر أن الإسلام قد أدخل تحسينات على وضع المرأة في الجزيرة العربية، ولكنه ترك المرأة تابعة للرجل إلى الأبد عن طريق وضعها في مكانة أقل درجةً من الرجل⁽²⁾.

وعلى الرغم من أن حال النساء في الجزيرة العربية قبل الإسلام وأوائل التاريخ الإسلامي كانت غامضة؛ فإنه من الواضح وجود كل من النظامين الأبوي والأمومي للقرابة قبل مجيء الإسلام (ومثال ذلك تسمية بني قيلة في المدينة). ومن الواضح أيضاً أنه أثناء هذه الفترة الانتقالية أدّى بعض النساء كثيراً من الأدوار المهمة والمتنوعة؛ ومنها تجارة القوافل (مثل خديجة زوجة محمد الأولى)، وقائدات مجاهدات (مثل هند زوجة أبي سفيان وابنة عتبة)⁽³⁾، وممرضات في ساحة المعركة (مثل فاطمة ابنة محمد وابنة خديجة)، وأيضاً مشاركات في السياسة (مثل عائشة زوجة محمد الثالثة)⁽⁴⁾.

وبدلاً من تكرار أنشطة النساء الرائعات التي سبق ذكرها في الفصول السابقة؛ فسوف نقوم بتناول بعض الآيات القرآنية التي تتحدث عن العلاقة الشرعية بين النساء والرجال، خصوصاً ما يتعلق بقضايا الأخلاق والزواج والطلاق والميراث؛ فالعلماء المسلمون يستشهدون بهذه الآيات للاسترشاد بها في تحديد حقوق الرجال والنساء ومسؤولياتهم وفقاً للشرعية الإسلامية. ونهدف هنا إلى توضيح الدور والوضع المفترض للنساء والرجال (خصوصاً في إطار العائلة) على الأقل وفقاً للقرآن ومفسّره.

ولا شك في أن الكتب - على هذا النحو - تُقدِّم إطاراً وخلفية ضرورية، وتثير توقّعات مُهمّة في ما يتعلق بدور النساء في العالم الإسلامي في العصور الوسطى؛ إلا أنه من الصعوبة التحقق من درجة إنجاز هذه التوقّعات وأدائها؛ ويرجع ذلك إلى الطبيعة الإشكالية لمصادرنا عن التاريخ الإسلامي الأول بوجه عام. وبالإضافة إلى ذلك؛ وبينما تسجّل بعض مصادرنا ظاهرياً أقوال النساء وشعرهن؛ فإن كل ما تبقى كان من تأليف الرجال. فضلاً عن ذلك - وعلى النقيض من الكتب الأمريكية - فقد

(1) روبرتسون سميث، القرابة والزواج في الجزيرة العربية الأولى (كمبريدج، المملكة المتحدة: مطبعة جامعة كمبريدج، 1885م).

(2) نايبا أبوت، «النساء والدولة في أوائل الإسلام»، تقرير عن دراسات الشرق الأدنى 1.2 (1942م): 107.

(3) لم تكن هند -رضي الله عنها- قائدة، لكنها جاهدت بعد إسلامها؛ فقد اشتركت مع زوجها أبي سفيان -رضي الله عنه- في معركة اليرموك وأبليت فيها بلاءً حسناً. (المترجم).

(4) لم تشارك أم المؤمنين عائشة -رضي الله عنها- في السياسة إلا في أعقاب مقتل عثمان وتولي علي -رضي الله عنهما- وحدوث موقعة الجمل، ولم يؤثّر عنها مشاركتها في السياسة بعد ذلك. (المترجم).

كان يُعَدُّ أمراً سيئاً أن تكتب عن الحياة الخاصة للرجال المحترمين في حين أنك تتجاوز ذكر النساء.

وكما ورد في الفصل الأول فإن المنهجية الرسمية للشرعية الإسلامية قد تطوّرت في المدينة، كما تطورت الثقافة الحضرية في العراق والشام في القرون الإسلامية الأولى. وقد سعى العلماء - من خلال الاستعانة بأركان الشريعة الرئيسية (القرآن والسنة) والعادات العربية - إلى استبطان ما يستلزمه إذعان (إسلام) المرء لله. ومن حيث المبدأ فإن دور النساء ووضعهن في الفكر الإسلامي محكومٌ بثلاثة مبادئ، وإن لم ترد بوضوح في القرآن فإنها قد وردت بالتأكيد بصورة ضمنية؛ وهي:

المبدأ الأول: يتجسّد في الشهادة؛ وهي تصريح عقائدي بسيط يُعَدُّ جوهر العقيدة الإسلامية والشعائر والعبادات، وهي: «لا إله إلا الله محمد رسول الله». وكل رجل وامرأة مسؤول عن النطق بهذا التصريح (الشهادة) والخضوع لله، والاعتراف بمحمد رسولاً لله. ومن ثمَّ:

﴿ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْغُثَّيْنِ وَالْغُثَيْنَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّالِحِينَ وَالصَّالِحَاتِ وَالْحَافِظِينَ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ٣٥ ﴾ وَمَا كَانَ يُؤْمِنُ وَلَا يُؤْمِنَةٌ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا ٣٦ ﴾ (سورة الأحزاب، الآيتان 35-36).

المبدأ الثاني: في حين أن القرآن يدين كثيراً من الممارسات التي سادت خلال القرن السابع في مكة والمدينة، ومنها الوثنية والشرك والقمار، وشرب المسكرات والنبذ، وإساءة معاملة الأغنياء للفقراء، ووَاد البنات؛ إلا أنه قد قَبَلَ نظام القرابة الأبوي في الجزيرة العربية وعدداً من قيمه بوصفه النظام الطبيعي للأشياء: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (سورة النساء، الآية 34).

المبدأ الثالث: ينبغي على الرجل أن يعيل كل فرد من عائلته وبنيته (الزوجات والأطفال والخدم والعبيد) من موارده الخاصة، وهذا المبدأ يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمبدأ الثاني ﴿وَيَمَّا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ (سورة النساء: الآية 34).

ومع أن كل رجل وامرأة مسؤول بصورة أخلاقية أمام الله عن إيمانه وتصرفاته (على الرغم من التفسيرات والمجادلات والاعتراضات الحديثة)؛ إلا أن الكتاب في العصور الوسطى قد فسّروا القرآن بأنه أبوي في وصفه للعلاقة الملائمة بين الرجال والنساء. ومبدأ أن النساء كنّ خاضعات للرجال لم يكن مقتصرًا على الجزيرة العربية في القرن السابع، بل كان واسع الانتشار كثيرًا في جميع أرجاء الشرق الأدنى

ودول البحر المتوسط بأكملها. وفي حين أن هذا المبدأ مُسلّم به في القرآن إلا أن القرآن قد أدخل بعض التعديلات على الممارسات القائمة، لتُمثّل ما يُمكن أن نُطلق عليه تحسينات لأوضاع النساء. ومع ذلك فإن هذا الوضع المعدّل يمكن أن يكون مُنفراً لكثير من الأمريكيين المعاصرين الذين تختلف لديهم مفهومات الأسرة وحقوق الفرد اختلافاً تاماً عن المفهومات القرآنية.

ومن أهم العناصر في نظام القرابة الأبوي التأكيد من نسب الأب؛ لأنه من دون التأكيد من ذلك سيتلاشى النظام بأكمله. ووفقاً لهذا التركيب فإن عفة الأنثى قبل الزواج وولاءها بعد الزواج هما أمران حيويّان لضمان الحقيقة الأبوية. وزنا المرأة وخيانتها لزوجها لم يكن أمراً محلّ اختيار فردي، ولكنه انتهاك لكرامة العائلة وشرفها وللأخلاق الجنسية القرآنية التي تضمّنت ذلك:

﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ٢﴾ الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ٣﴾ وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَازِمَاتُ أَرْبَعَةٍ شَهْلَةٍ فَاجْلِدُوهُنَّ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا يَقْبَلُوا لَهُنَّ شَهْدَةٌ أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ٤﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ٥﴾ (سورة النور، الآيات 2-5).

ونظرياً فإن الأوامر القرآنية للعفة والولاء والإخلاص تُطبّق على كلٍّ من الرجال والنساء، وبالقدر نفسه من المساواة؛ ولكن النتائج الجسدية للممارسة الجنسية للرجل خارج نطاق الزواج كانت أقل وضوحاً، وباختصار: إن السبب الذي جعل النساء هنّ الحاميات والحافظات لنقاء سلالة العائلة وشرفها كان مرتبطاً بالبيولوجيا الأساسية؛ ذلك أن هويّة أمّ الطفل معروفة لها وللقابلات اللواتي قمن بتوليدها، في حين أن هويّة الأب نادراً ما يمكن التعرف إليها من خلال شهادة أيّ شاهد خارجي⁽¹⁾.

وترتبط قضية الحشمة بموضوع عفة الأنثى؛ فقد طبّقت بعض الأمور لضمان عفة الأنثى، منها أن تكون النساء في معزل عن الرجال الذين ليسوا بمحارم لهن. ويُميّز الأمريكيون عادةً بين المساحة العامة والخاصة، أو حياة الفرد الخاصة والعامة، وفي حين أن هذا الفصل بين العام والخاص كان مطبّقاً في العالم الإسلامي في العصور الوسطى؛ إلا أن هناك تمييزاً شديداً بين التصرف الملائم بين رجال العائلة الواحدة والتصرف الملائم بين من يُعدّون من خارج مجموعة أقارب الفرد.

(1) نظراً إلى تطور الشريعة فقد تغيّر العقاب القرآني من الجلد إلى الموت رجماً بالحجارة، وهو عقاب يوازي التطبيق - وفق الكتاب المقدس (العهد القديم) - لحكم الإعدام لكل أنواع الممارسات الجنسية غير الشرعية الواردة في سفر اللاويين 20 وسفر التثنية 22. [لم يفرق المؤلف بين عقاب الزاني غير المحصّن الذي يُحدّ بالجلد، وبين الزاني المحصّن الذي يُحدّ بالرجم].

فعلى سبيل المثال: في ما يمكن أن نطلق عليه المكان الخاص في المنزل؛ نجد أن الفصل بين الجنسين يتألف من الفصل الجسدي الفعلي للنساء عن الرجال عندما يوجد ضيوف رجال من غير ذوي القرابة في المساحة العامة من المنزل، وفي مثل هذه الحالات تُعزل النساء في الأمكنة والأركان المخصصة لهن، أو يُعزلن عن الرجال الغرباء من خلال رداء نسائي مناسب⁽¹⁾. ومع ذلك فإن أي نوع من الفصل لم يكن ضرورياً بين الرجال والنساء من ذوي القرابة⁽²⁾.

والفصل بين الجنسين لا يطبق على الفتيات والأولاد غير البالغين؛ وذلك لأنهم غير قادرين جسدياً على الإنجاب⁽³⁾. وبالمقابل فإن كثيراً من القيود الأخري التي تقع على المرأة لم تكن مطبقة بشكل صارم على الأرامل، أو النساء اللواتي لديهن أبناء بالفون، فمثل هؤلاء النسوة لهن حرية تصرف أكبر ولا سيما في المحيط العام؛ ويرجع ذلك إلى الأسباب البيولوجية والنظرة الجنسية. ولذلك فإن النساء المنقطع عنهن الطمث لا يُتحرَّج منهن وذلك لأنهن لم يعد لديهن القدرة على الحمل والإنجاب، وعلى هذا النحو لا يكن مصدراً للإغواء غير الشرعي (الفتنة)، كما أنهن لا يستطعن إنجاب نسل غير شرعي يجلب الخزي والعار لعائلاتهن⁽⁴⁾⁽⁵⁾.

ووفقاً للقرآن؛ فإن زوجات محمد - على وجه التحديد - أُمَرْنَ أَنْ يَقَرْنَ فِي بيوتهن، وأن لا يبرزن للرجال، ولكنهن قد مُنح الخيار بالطلاق قبل أن يطلب منهن الموافقة على هذه الطلبات⁽⁶⁾.

﴿يَتَأْتِيَنَّكَ أَلْفٌ فَلَا تَزَوِّجِي إِنْ كُنْتِ تَرْضَيْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزَيْنَتَهَا فَمَا لَيْتَ أَمِيعُكَ وَأَسْرِعُكَ سَرْعًا جَمِيلًا﴾ (٢٨) وَلِنْ كُنْتِ تَرْضَيْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ

(1) لعل المقصود وجود ستارة عازلة إذا لم يكن يوجد مكان للنساء منفصل عن مكان الرجال. (المترجم).

(2) حسب درجة القرابة؛ ففي حين لا يُفصل بين النساء والرجال الذين من محارمهن؛ فإن الفصل واجب بينهن وبين أقاربهن من غير المحارم. (المترجم).

(3) ليست المسألة متعلقة بالإنجاب؛ بل ببراءة الطفولة وعدم وجود الشهوة الجنسية التي قد تتسبب بالحرّمات (على اختلاف أصنافها). (المترجم).

(4) تُستخدَم كلمة (الفتنة) على نطاق واسع بشكل ازدراحي، وتعني كل ما يُفسد النظام الصحيح للأشياء. وقد استُخدمت لتصف الفوضى التي تثيرها الشهوة للمرأة، والحروب الأهلية في أوائل التاريخ الإسلامي، وأي نوع من الخلاف الاجتماعي أو الديني. انظر كتاب: فدوى مالتى دوغلاس، جسد المرأة، كلمة المرأة: النوع والخطابة في الكتابات العربية الإسلامية (برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1991م).

(5) هذا الأمر لا يصدّق إلا على الطاعنات في السن، وليس على مجرد كون المرأة (من الأرامل أو النساء اللواتي لديهن أبناء بالفون) أو من (النساء المنقطع عنهن الطمث). (المترجم).

(6) الأمران غير مقترنين، فالأمر بأن يَقَرْنَ في بيوتهن وبألا يبرزن للرجال هو أمر دائم، أما كونهن مُنح الخيار بالطلاق فهو مقترن بقضية صبرهن على مدى الإنفاق الذي هو في استطاعة النبي صلى الله عليه وسلم، وقد مُنح خيار الطلاق إن لم يجدن في أنفسهن القدرة على الصبر على مدى الإنفاق الممكن. (المترجم).

مِنْكُمْ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٢١﴾ يَنْسَاءَ النَّبِيُّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُمْ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا ﴿٢٢﴾ وَمَنْ يَقْتُلْ مِنْكُمْ لَئِيْلًا وَرَسُولَهُ، وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُؤْتِيَهَا أَجْرًا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ يَنْسَاءَ النَّبِيُّ لَسْتُمْ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنْ أَتَيْتُمْ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴿٢٤﴾ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمْ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٢٥﴾ وَاذْكُرْ مَا يَنْتَلِي فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ بَيْنَتِ اللَّهِ وَالْحَكَمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴿٢٦﴾ ﴿ (سورة الأحزاب، الآيات 28 - 34). وفي حين يقول بعض الباحثين بأن هذه العزلة مُوجَّهة لجميع النساء بوجه عام، وفق المبدأ الذي يقول إن كل نساء المسلمين يتبعن أعمال «أمهات المؤمنين»؛ إلا أنه لم يُصبح عملاً وممارسة مطلقة في التاريخ الإسلامي. ففي الواقع نجد أن هذه الحياة للنساء كانت تقريباً شيئاً مستحيلاً باستثناء العائلات الثرية في المدن والقرى، أما العائلات الأقل ثراءً - علاوةً على العائلات في المجتمعات الريفية والرعية - فإنها تحتاج بشكل عام إلى عمل جميع أفرادها من الذكور والإناث.

وكما ورد في الفصل الثالث فإن زوجة محمد الثالثة عائشة (إحدى «أمهات المؤمنين») لم تكن بالطبع حبيسة منزلها، فقد كان لها دور رئيسي في الأحداث السياسية (الفتنة) التي وقعت بعد مقتل الخليفة الراشدي عثمان بن عفان، خصوصاً في معركة الجمل (656م)، والتي سُميت بذلك بسبب وجودها هناك على ظهر جملها. ولهذا السبب فقد كانت بمثابة نموذج لهؤلاء الذين يقولون إن المرأة يجب أن يكون لها دور في الحياة العامة⁽¹⁾.

ومع ذلك فإن مبدأ الالتزام وفصل الجنسين كان ملاحظاً في الحياة العامة، وخصوصاً في أي مكان خارج المنزل، وبعيداً عن أقارب المرء. وفي أبرز الأمكنة العامة - وهو السوق - فإن هذا الفصل بين الجنسين يتشكل من خلال الفصل المادي للنساء عن الرجال عن طريق الملابس المحتشمة. هذا العمل كان مُهمّاً، ولا سيما في مستوطنات الواحات الكبيرة والمدن، ومؤخراً في المراكز الحضرية الرئيسية؛ فإن المقيمين ليسوا كلهم أقارب، ولهذا فإن مواجهة النساء للغرباء أمر شبه مؤكد.

ومن أساسيات الحياة الأسرية في أي مجتمع تلك الظروف التي تُقام على أساسها وبموجبها الأسر الجديدة في الزواج، وكيفية الانفصال عن طريق الطلاق، وكيفية التصرف في الممتلكات عند تسوية الطلاق أو في حالة وفاة أحد أفراد الأسرة، وقد تناول القرآن كل قضية من هذه القضايا بشكل واضح وصريح. وفي الجزيرة العربية قبل الإسلام عندما كان يرغب الرجل في الزواج كان يدفع مهراً

(1) انظر: سبيلبيرغ، السياسة والنوع والإسلام في الماضي، ص 68.

(أو ثمن العروس)⁽¹⁾، إلى ولي أمر الفتاة أو السيدة التي ينوي خطبتها، بوصفه جزءاً من التعويض عن فقدان قيمتها في العمل في منزل والدها أو ولي أمرها. ووفقاً للقرآن فقد أصبح هذا المهر ملكاً خالصاً للعروس التي ستتزوج، وليس ملكاً لولي أمرها الذكر: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ فَاكُلُوهُ هَنَاءً مَرِيئًا﴾ (سورة النساء، الآية 4).

﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَاتٍ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِنَّمَا مُبِينًا ۝ وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْتُ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾ (سورة النساء، الآيتان 20 - 21).

ومن الواجب على الرجل أن يُمدَّ كل فرد من أفراد أسرته من موارده الخاصة، وليس من حقه الاستيلاء على مال زوجته، وسلب مهرها، فقد أصبحت هذه الثروة ملكاً خالصاً لها تتصرف فيها كيفما تشاء. وبإمكانها -بطبيعة الحال- أن تُعطي جزءاً منها لزوجها، ولكن لا يحقُّ له أن يأخذ من ثروتها دون موافقتها ومن تلقاء نفسه.

وعلى الرغم من أن الزواج وفقاً لهذا السياق القرآني قد أصبح عقداً بين رجل وامرأة (وليس بين الرجل وولي أمر المرأة)؛ فإن معظم الزيجات ينتج من جرّاء نوع من الترتيب بين الأسر وبناءً عليه فإن كل أسرة تطمح في الوضع الاجتماعي والحالة الاقتصادية للأسرة الأخرى، بالإضافة إلى نجاح الجمع بين الأُسرتين. وعلى عكس النموذج الأمريكي للسعادة الزوجية إذ يعتقد كثيرون أن قرين المرء ينبغي أن يكون الصديق الأفضل والرفيق الروحي له؛ فإن الغرض من الزواج في القرآن والعالم الإسلامي في العصور الوسطى كان إنجاب الأطفال، وتقوية الروابط وتعزيزها بين العائلتين⁽²⁾. وفي الظاهر فإن الرجل أو المرأة لهما القدرة على رفض هذا الرباط المقترح، ولكن نادراً ما تكون هناك فرصة لمثل هذه الترتيبات أن تبدأ على أساس المودة أو العاطفة أو الاهتمامات المشتركة، وبالتأكيد ليس بعد فترة من الفزل كما هي الحال في النموذج الأمريكي لهذه المؤسسة.

وهناك جانب آخر يختلف بها الزواج عن النموذج الأمريكي؛ فوفقاً للقرآن يجوز للرجل أن يجمع أربع زوجات في الوقت نفسه، شريطة أن يتعامل مع كل زوجة بالعدل وأن يتجنب الظلم بينهما: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْبَيْنِ فَاكْرِهُوا مَا طَابَ لَكُمْ

(1) لا يُنظر في الثقافة العربية إلى المهر على أنه (ثمن العروس)؛ فهي ليست سلعة تُشترى، بل هو (هبة) من العريس لعروسه تزيدها فرحاً وتمزز موقفها الاقتصادي. (المترجم).

(2) هذا المفهوم يناقض الآية القرآنية الكريمة: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ (سورة الروم: الآية 21). (المترجم).

مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٍ وَثُلَاثَ وَرُبْعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَذَىٰ ۖ لَا تَعْمَلُوا ﴿٣﴾
(سورة النساء، الآية 3).

وقد فسّر الباحثون هذه الآية بأن الرجل إذا ما تزوّج من أكثر من واحدة فعليه أن يعدل بينهن من خلال وضعهن في مساكن منفصلة⁽¹⁾. وبالنظر إلى النفقات المتوقعة فإن الزواج من أكثر من زوجة يُعدُّ رفاهية لا يستطيع القيام بها سوى أبناء الطبقات الثرية⁽²⁾.

وسواء أكان الرجل متزوجاً من واحدة أم بأربع زوجات فإنه من الواضح من خلال القرآن أنه من الواجب على الزوجة طاعة زوجها؛ وذلك مقابل ما يُوفّره لها من أمن وحماية⁽³⁾. وإذا لم تكن الزوجة مطيعة له فيجوز لزوجها أن يُعاقبها، وأيضاً يضربها إلى حدّ الطاعة والإذعان.

﴿الرِّجَالُ قَوَّاتٌ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالَّذِينَ حَنَفَظُوا لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّذِي يَخَافُونَ ذُنُوبَهُمْ فَهُمْ مُعْتَفُونَ ۚ وَأَهْجُرُوهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوا ۚ فَإِنْ أَطَعْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿٣١﴾ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْغُوا حَكْمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكْمًا مِّنْ أَهْلِهَا ۚ إِن يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٣٢﴾﴾ (سورة النساء، الآيتان 34 - 35).

ومن غير المستغرب أن هذه الآية تثير الإرباك بين بعض المسلمين المعاصرين، ولا سيما في الغرب، فمن المفترض أن يكون الرجال والنساء - على الأقل وفقاً لقوانين معظم الدول الغربية - على قدر المساواة في العلاقة الزوجية، ولكن هذه الآية تُوضّح أن للرجل حقّ القوامة على المرأة⁽⁴⁾ ﴿الرِّجَالُ قَوَّاتٌ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ﴾.

فالرجال الذين ينتمون إلى طبقات ثرية لديهم القدرة على الوفاء بمتطلبات ما ملكت أيماهم بالإضافة إلى زوجاتهم. ووفقاً للشريعة فإنه في مقابل الإعالة والقوامة يكون لربّ الأسرة حقّ الطاعة بالإضافة إلى العلاقة الجنسية مع ما ملكت يمينه. ولأنّ

(1) ليس هذا شرطاً شرعياً. (المترجم).

(2) لا ينطبق هذا على الواقع التاريخي ولا على الواقع الحالي المعاش. (المترجم).

(3) ليست القضية بالـ(مقابل)، بل يجب على كلّ من الطرفين أن يقوم بواجبه بغضّ النظر عما إذا كان الطرف الآخر قائماً بواجبه أم لا. (المترجم).

(4) مبدأ المساواة لا يناقض مبدأ القوامة، فلكلّ منهما موضعه الذي يجب أن يُطبّق فيه بحسب ما يستوجبه كل وضع على حدة. (المترجم).

الأمة ليست في وضع يسمح لها برفض أموال المالك، فقد بقيت لديها إمكانية الظفر به وكسب وده وعطفه قبل الشروع في العلاقة الجنسية، كما يشير إلى ذلك معظم القصائد. وعلاوة على ذلك فإن الأمة كان لها بعض الحماية الشرعية غير الممنوحة للزوجة، فبمجرد أن تلد الأمة طفلاً فإنها منذ ذلك الحين تُصنّف بأم الولد⁽¹⁾.

وعلى النقيض من نظام العبودية الأمريكي فإن الطفل المولود لرجل مسلم حر من أم أمة يُعامل وفقاً لوضع الأب وليس الأم، ولذلك يكون الطفل مسلماً حراً من الناحية القانونية، ويتخلص من خزي عدم الشرعية⁽²⁾. وبدايةً كان نسل هذا الزواج يُنظر إليه على أنه أقل شأناً (وإن كان شرعياً)، ويرجع السبب في ذلك - إلى حد كبير - إلى أن أمهاتهم لم يكن من أصول عربية. ولكن لأن أهمية نقاء العرق العربي بدأ الجدل حولها بقوة في القرنين الثامن والتاسع فإن هذا الشعور بالدونية قد تضاعف إلى حد كبير. وفي الواقع فإن أمهات كثير من الخلفاء والسلاطين في التاريخ الإسلامي كنَّ «أمهات ولد» [إماء] (مثل الخيزران؛ أم الخليفة العباسي المعروف هارون الرشيد 786 - 809 م)⁽³⁾. وبالإضافة إلى ذلك؛ فبمجرد أن تلد الأمة فلا يمكن أن تُطرَد خارج المنزل، بل يحق لها أن تتمتع بالإعالة الشرعية والدعم، بالإضافة إلى أنه من المسلم به أن تنال حريتها بعد وفاة سيدها. والزوجة - من الناحية الأخرى - تلد لزوجها قدر استطاعتها من الأطفال، وهو يستطيع تطليقها من دون أي سبب⁽⁴⁾.

والإجراءات القرآنية التي يستطيع الرجل بموجبها أن يُطلق زوجته هي إجراءات بسيطة إلى حد كبير؛ فإنه بحاجة فقط لأن يقول ثلاث مرات بأنها طالق، وبذلك ينحل الزواج ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ عَلَيْهِ يَفْهُمُكُمْ﴾ (سورة البقرة، الآية: 229). والمرأة لها بعض الحقوق والحماية التي يجب أن يقر بها زوجها عند تطليقها، فالمهر الذي بموجبه أقيم عقد النكاح من المفترض أنه يكون ملكاً للزوجة

(1) لا يعني هذا - بالطبع - أن لها (بعض الحماية الشرعية غير الممنوحة للزوجة)؛ وغير واضح ما الرابط بين الأمرين. (المترجم).

(2) لعل المؤلف يقصد أنه لو نُسب المولود إلى أمه فإن هذا قد يكون مطمئناً فيه بـ (عدم الشرعية) فيما بعد. (المترجم).

(3) نايبا أبوت، ملكتان من بغداد؛ أم هارون الرشيد وزوجته (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1964 م).

(4) على الرغم من أن العهد العثماني يقع بعيداً عن التسلسل الزمني لهذا الكتاب؛ إلا أنه من الجدير بالذكر أنه لضمان خلافة منتظمة فقد أخذ السلاطين العثمانيون حقهم في العلاقات الجنسية مع جوارهم من النساء إلى أقصى حد؛ فقد كان السلاطين العثمانيون في أوائل التاريخ العثماني ينجبون الأطفال بشكل حصري من الجواري ذوات الأصول الروسية والبولندية والسلافية. وقد كان من مزايا ذلك - من وجهة نظر العثمانيين - أنه نظراً إلى أن العبيد لا عائلات لهم فلن يكون هناك أقارب لهم يسمعون إلى نصيب في السلطة والتفوذ، كما هي الحال إذا أنجب السلطان وريثاً له من إحدى زوجاته الحرائر. انظر: ليزلي بيرس، حريم الإمبراطورية: النساء والسلطة العليا في الإمبراطورية العثمانية (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1993 م).

طوال فترة النكاح، وأي ممتلكات بحوزتها -أيًا كان نوعها- وقت وقوع الطلاق تظل ملكاً لها تتصرف فيها كيفما تشاء ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَتْكُمْوهن شيئاً إِلَّا أَنْ يَخَافًا أَلَّا يُعِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُعِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (سورة البقرة، الآية 229).

كما أن الزوج يكون مطلوباً منه النفقة على الزوجة لمدة ثلاثة أشهر بعد وقوع الطلاق من أجل تحديد ما إذا كانت حاملاً أم لا.

﴿لِلَّذِينَ يُؤُولُونَ مِنْ نِسَابِهِمْ رَبْصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (م) وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (ن) وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرْصِدْنَ بِنَفْسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبِعُولِهِنَّ أَحَقُّ بِرِزْقِهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (سورة البقرة، الآية 226-228).

وقد أولى الباحثون اهتماماً كبيراً لمعنى هذه الآية. وكالمحاميين البارعين فقد قاموا بتناول جميع الاحتمالات الممكنة: هل فترة العدة للزوجات المسلمات للرجل المسلم هي العدة نفسها لزوجاته اليهوديات أو المسيحيات؟ وماذا يحدث إذا لم يحصل الزواج؟ وماذا يحدث إذا كانت الزوجة لا تحيض (إما بسبب أنها صغيرة في العمر أو لأنه قد انقطع الطمث عندها بالفعل لدخولها سن اليأس) ولكنها مارست العلاقة الجنسية مع زوجها؟ الاحتمالات متعددة للغاية بحيث يصعب تناولها هنا، ولكن بوجه عام الإجراء هو أنه إذا كانت الزوجة حاملاً فإن الزوج يكون ملزماً برعايتها حتى تضع طفلها. وبالإضافة إلى ذلك فإن الزوج ملزم برعاية كل من الأم والطفل حتى يُفطم (غالباً ما يُقارب من عامين). وكما أوضحت الشريعة فهناك أيضاً أحكام للزوجة التي تسعى إلى الطلاق، ولكن من الصعوبة البالغة أن تُطلق المرأة زوجها، فهذا يحتاج إلى مساعدة وحكم من المحكمة. وتشمل الأسباب الشرعية الموجبة للطلاق الآتي: أن يكون الزوج مريضاً مرضاً دائماً، أو بسبب قسوته التي لا تُطاق، أو هجرها لمدة مختلفة (وفقاً للمذهب الذي تتبعه المرأة)⁽¹⁾. وغني عن القول إن بعض النساء يبقين لفترة طويلة في انتظار الحصول على الطلاق وفقاً لقاعدة الهجر في تلك المحاكم عندما يتغيّب الزوج لمدة طويلة.

ووفقاً للقانون الأمريكي فإن حق الفرد في التصرف في ممتلكات فرد آخر (بعد الضرائب العقارية والديون المستحقة التي يتم دفعها) هو شيء تقديري تماماً. ووفقاً للقرآن فإن جميع عقارات الفرد وممتلكاته ينبغي أن تؤول إلى ورثة معينين؛

(1) وترى بعض المذاهب أن مدة هجران الزوج إذا زادت عن أربعة أشهر يحق للزوجة بعدها أن تطلب الطلاق. (المترجم).

ويكون الوضع تقديرياً فقط في حالة وجود طرف ثالث⁽¹⁾. وعلاوةً على ذلك فإن نسبة ممتلكات الفرد التي تؤول إلى ورثته من الإناث أقل من النسبة التي تؤول إلى الذكور. ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِلْأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِلْأُمِّهِ الشُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّهِ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٌ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَنَدِرُونَ أَيْتُهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ إِنْ كَانَ اللَّهُ عَلَىٰ حَكِيمًا ﴿سورة النساء، الآية 11﴾.

وتتنوع - بشكل كبير - النسبة الحقيقية للميراث، وتتعمد مسألة احتسابها وفقاً للعدد الإجمالي للأطفال لدى الفرد، ووفقاً لنسبة الذكور إلى الإناث، وما إذا كان والدا الفرد أو أقرباؤه على قيد الحياة لأن من حقهم أن يرثوا، وغير ذلك من التعقيدات. وأياً كان تقسيم الثروة فبسبب حصول الإناث على نسبة أقل من الميراث يرجع إلى القوامة؛ فالرجال ملزمون بتوفير الموارد لكل فرد من أفراد عائلاتهم، فهم بحاجة إلى مزيد من الموارد أكثر من النساء، اللاتي تُعدُّ إعالتهن من مسؤولية أولياء أمورهن؛ سواء أكان زوجاً أم أخاً أم عمّاً أم ابن عم.

وقد ركزت الدراسة السابقة على دور الرجال والنساء ووضعهم من خلال الفكر الإسلامي، وكيفية إدارة الأمور حسب المنظور القرآني ومفسريه في القرون الوسطى. وكما هي الحال في أي مجتمع فهناك تفاوت بين الحياة الواقعية والمثالية في حياتنا اليومية، إلا أن هناك بعض التعليقات العامة عن كيفية تطبيق هذه الحياة المثالية في البيئات غير المتحضرة؛ ففي الأرياف. ولا سيما بين السكان البدو والقرويين. عادةً ما تسمو العادات الداخلية فوق تعاليم الشريعة في ما يخص هذه القضايا، على الرغم من أنها قد وردت في القرآن.

فإذا دُفع مهر العروس لولي الأمر، أو حُجبت حقوق الميراث، أو لم يحصل الوفاء بحقوق الطلاق؛ فبمن تستغيث المرأة؟ وعلاوةً على ذلك؛ إذا قررت المرأة أن تخوض هذه القضايا وتطالب بحقوقها فإن إخوانها وأقاربها من الذكور قد يجبرونها -برفضهم- على أن يجدوا لها زوجاً أقل بكثير من الشخص المناسب. وفي مواجهة اختيار عدم الزواج مطلقاً أو أسوأ من ذلك فإن كثيرات من النساء في مثل هذه الظروف يملن - على الأرجح - إلى التخلي عن حقوقهن في الميراث.

(1) معروف أن التركة لا تُوزع على الورثة إلا بعد تصفية حقوق (الطرف الثالث)؛ أي بعد تنفيذ وصية المتوفى وتصفية ديونه كاملة (بما في ذلك مهر الزوجة إن لم يكن قد دُفع) وتصفية التزاماته كافة. (المترجم).

وفي المدن الكبيرة تلجأ المرأة - ولا سيما المرأة المتعلمة المنتمية إلى الطبقة الراقية - إلى المحاكم، ولديها كل الثقة بأن حكم القاضي سيكون لمصلحتها. وعلاوة على ذلك فإنها تثق في أن هذا القاضي لن يسعى فقط إلى فرض حكمه، ولكن أيضاً لديه السلطة والوسائل للقيام بذلك، بدعم من الحاكم الذي كان قد نصبه قاضياً، حتى في مواجهة المعارضة المتوقعة من جانب زوجها أو أقاربها الآخرين.

الأطفال والأمومة:

الطفولة في العالم الإسلامي في العصور الوسطى - بشكل عام - تستمر من الميلاد إلى سن البلوغ. أمّا في حالة عدم ظهور علامات البلوغ الجسدية فسن الرابعة عشرة أو الخامسة عشرة هو العمر الذي يُعترف به، ويُحدد سن البلوغ بموجبه. ومثل هذا التحديد كان أمراً مهماً؛ لأن التفرقة الجنسية وحاجة النساء إلى ارتداء الحجاب لا ينطبق على الفتيات قبل سن البلوغ؛ وذلك لأن الأولاد والفتيات لم يصلوا بعد إلى مرحلة النضوج الجنسي، فما زالوا غير قادرين جسدياً على التناسل والإنجاب.

وتُعرف المراحل الأربع للطفولة - بشكل عام - كالآتي: (1) من الميلاد إلى مرحلة التسنين. (2) من التسنين إلى ما يقارب سن السابعة؛ أو سن الفراسة والتمييز. (3) من سن السابعة إلى الرابعة عشرة. (4) المرحلة الانتقالية من الرابعة عشرة إلى سن البلوغ. وقد قامت الأبحاث التي تدور حول الزواج في العصور الوسطى بتوجيه اللوم للآباء على تلقيهم نبأ ميلاد الأولاد بالفرحة المكبوتة، وعلى إظهار خيبة الأمل عند ميلاد البنات. وقد ركزت الأبحاث أيضاً على أهمية الرضاعة الطبيعية التي كانت حقاً أصيلاً للرضيع في العامين الأول والثاني من حياته.

كان معدل وفيات الأطفال مرتفعاً في العالم الإسلامي في العصور الوسطى، كما هي الحال في المجتمعات المتخلفة الآن. فقد كان أمراً مألوفاً أن يفقد الوالدان ولداً أو أكثر من أبنائهما في مرحلة الرضاعة أو بعدها بسبب أمراض الطفولة، كما كانت الحال أثناء تقشي الطاعون (أو الموت الأسود) الذي أصاب العالم الإسلامي بشدة في العصور الوسطى؛ ولا سيما إبان القرن الرابع عشر. وبعد الميلاد بفترة قليلة⁽¹⁾، كان من المعتاد أن يهْمَس في أذن المولود بأذان الصلاة (الأذان) والشهادة «لا إله إلا الله، محمد رسول الله». وبعد مرور سبعة أيام - عندما تصبح احتمالات بقاء الطفل على قيد الحياة أكثر تأكيداً - يُقام احتفال عام يُسمى فيه الطفل، ويُقص شعره، ويُذبح خروف أو ماعز⁽²⁾ للتعبير عن الامتنان والشكر بمولد الطفل. ويؤكد

(1) بعد أن يُغسل المولود ويُلبس. (المترجم).

(2) واحد أو أكثر؛ حسب جنس المولود وحسب الحالة الاقتصادية لولي أمره. (المترجم).

الطابع العام لهذه الاحتفالات على نَسَب الأب ومسؤوليته في النهوض بأعباء طفله.

وفي حين أنه لدى الأطفال القدرة على التمييز بين الخطأ والصواب؛ فقد كان يُنظر إليهم بشكل عام بأن لديهم بعض الميقات الشرعية التي توازي تلك التي لدى المتخلفين عقلياً. وعلى سبيل المثال: لا يستطيع الأطفال إبرام عقود مُلزمة، كما أنهم لا يتعرّضون لعقاب المخالفات الإجرامية نفسه مثل البالغين. وبالإضافة إلى ذلك يقول معظم الفقهاء⁽¹⁾ إن الأطفال غير ملزمين بأداء الشعائر والعبادات الإسلامية كالصلاة أو الصوم أثناء شهر رمضان أو الزكاة أو الحج، بل ينبغي تعليم هؤلاء الأطفال هذه العبادات على أنها جزء من عقيدتهم الدينية بغرض إعدادهم لمرحلة سن البلوغ.

ويميل سن الزواج بالنسبة إلى الفتيات إلى التزامن مع سن البلوغ، وكان من غير المألوف نكاح الفتيات قبل سن المراهقة أيضاً. وفي حين أن هناك أدلة على ترتيب زيجات بين الأطفال؛ فإن معظم الذكور يتزوجون بعد وصولهم مرحلة البلوغ ويميلون إلى أن يكونوا أكبر سناً من زوجاتهم. وكان من غير المألوف لكثير من الرجال كبار السن أن يتزوجوا بفتاة صغيرة في العمر. وفي الواقع عندما كان محمد في الخمسينيات من عمره أقام عقد النكاح على زوجته الثالثة عائشة عندما كان عمرها تسع سنوات⁽²⁾ (وتشير بعض الروايات إلى أن عمرها كان ست سنوات أو سبعا)⁽³⁾.

وبالاستناد إلى مثال محمد فإن العكس قد حدث أيضاً؛ فصاحبة العمل وزوجته الأولى خديجة (توفيت عام 619م) كانت أكبر منه سناً بما يقارب خمسة عشر عاماً. وكانت هي التي بادرت وطلبت منه الزواج، ولم يكن لمحمد أي زوجة أخرى طيلة مدة حياته. وعلى الرغم من ثقة خديجة بمحمد في التجارة، ودعمها المعنوي الشديد له بمجرد تلقّيه الوحي؛ فمن الجائز أن زواجه الأحادي كان الدافع له - بشكل كبير - لحبه العميق لزوجته. وفي حين أن بعض التفاصيل المتعلقة بعقد زواجه لا تزال لغزاً؛ فإننا ندرك أنه من غير المألوف لامرأة - بأي حال من الأحوال - أن تُقيم عقد النكاح مشروطاً ألا يكون لزوجها زوجات أخريات⁽⁴⁾.

وأحد الأمثلة المشهورة لمثل هذا القيد في عقد الزواج هو العهد الذي حصلت عليه الأرملة الثرية أم سلمة من الشاب أبي العباس (الذي أصبح فيما بعد الخليفة العباسي الأول «السفاح»)؛ فقد جعلته أم سلمة يُقسم بأنه لن يتزوج زوجة أخرى، أو يتخذ له أمة. وقد وافق أبو العباس على شروط أم سلمة، وحافظ على عهده لها بكل الوسائل، حتى بعد

(1) هذا الأمر مُتَّفَق عليه بين المسلمين. (المترجم).

(2) سبيلبرغ، السياسة والنوع والإسلام في الماضي، ص 39 - 41.

(3) توحى هذه العبارة بأن النبي -صلى الله عليه وسلم- فعل شيئاً خارج ما هو (مألوف) في مجتمعه، والحقيقة أن هذه القضية لا تُناقش بهذا الشكل المجتزأ خارج إطار البيئة والمجتمع الذي حصل فيه هذا الزواج. (المترجم).

(4) أحمد، النساء والنوع في الإسلام، ص 76 - 78.



مظاهر الاحتفال قبل الختان.
المصدر: لاين، الأخلاق
والعادات، ص 58.

تنصيبه خليفة، على الرغم من نصيحة أعوانه وتشجيعهم له بأنه ينبغي عليه أن تكون لديه مجموعة متنوعة من النساء الثريات ويكن رهن إشارته وطوع إرادته⁽¹⁾.

الختان:

المثال الأكثر شهرةً على الختان في الشرق الأدنى القديم هو عادة ختان الذكور بوصفه علامةً على عهد الله مع إبراهيم، كما ورد في سفر التكوين من العهد القديم:

ثم قال الله لإبراهيم: «أما أنت فيجب أن تحافظ على عهدي، أنت وسلالتك من بعدك وكل الأجيال القادمة. هذا عهدي معك ومع سلالتك من بعدك، والعهد الذي ينبغي أن تحافظوا عليه: كل ذكر بينكم يجب أن يتم ختانه. يجب أن تجري عملية الختان وستكون علامة على العهد الذي بيني وبينك. وبالنسبة للأجيال القادمة فعلى كل ذكر بينكم يبلغ عمره ثمانية أيام أن تجرى له عملية الختان... عهدي معكم سيظل عهداً مستمراً. أي ذكر غير مختن، والذي لم يُختن من لحمه؛ يُقتطع من أهله ممن يخرق عهدي». (سفر التكوين 17: 9-14).

(1) حول قصة الزواج بين أم سلمة وأبي العباس، انظر: أبوت، ملكتان من بغداد، ص 10 - 14.

وقد ناقش المجتمع المسيحي الأول - باستفاضة - ما إذا كانت العلامة الجسدية لعهد إبراهيم مع الله ينبغي أن تكون مُلزِمة بموجب العهد الجديد أو العهد القديم. وفي النهاية تبنت الكنيسة مناقشة بول (St. Paul) (التي أجريت في العديد من رسائله) بأن «الختان هو ختان القلب روحياً»⁽¹⁾، وليس من خلال الرمز المكتوب» (الرومان 2: 29).

وعلى الرغم من حقيقة أن الختان لم يرد في القرآن؛ إلا أن الشعر الكلاسيكي، بالإضافة إلى أدب السيرة حول حياة محمد؛ يشير إلى أن الختان لكل من الذكور والإناث كان يحصل في الجزيرة العربية في عصر ما قبل الإسلام. وقد كان مفهوماً أن ختان الذكور مرتبط بإبراهيم. ووفقاً لإحدى الروايات فإن ختان الإناث أيضاً تمتد جذوره إلى قصة إبراهيم، من خلال غيرة سارة تجاه هاجر أم إسماعيل. فبعد أن قامت سارة بإبعاد هاجر بعيداً واستدعتها مرات متعددة؛ أقسمت أن تقطع من جسدها، وقالت لنفسها:

أقطع أنفها، أقطع أذنها فيشينها ذلك. ثم قالت: لا، بل أخفضها. فقطعت ذلك منها. فاتخذت هاجر عند ذلك ذليلاً تُعْضِي به عن الدم؛ فلذلك خفضت النساء واتخذن ذيولاً..⁽²⁾

وفي هجومه العنيف ضد المسيحية نقّب الجاحظ (777 - 869م) عن كلمات لرأيه في الطقوس والمزايا الصحية لختان كل من الذكر والأنثى:

وفي الواقع؛ فإن المسيحي مخلوق قذر وأحمق. لماذا؟ لأنه لا يُخْتَن ولا يغتسل بعد ممارسة العلاقة الجنسية، ويأكل لحم الخنزير. وزوجته أيضاً لا تغتسل بعد العلاقة الجنسية أو بعد الطمث والولادة؛ مما يجعلها -بالقطع- مخلوقة قذرة. وعلاوة على ذلك فإنها أيضاً لم تُخْتَن⁽³⁾. (إضافة تأكيد)⁽⁴⁾.

(1) مع أن النص السابق المقتبس من سفر التكوين يوضّح بعددٍ من الأدلة أن المقصود هو الختان بمعناه المعروف وليس (ختان القلب روحياً)؛ (الترجم).

(2) الطبري، تاريخ الطبري، مجلد 2، الأنبياء والبطارقة، ترجمة: وليم برينر (ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 1987م)، ص 72.

(3) جيم كولفيل، ترجمة: الاعتدال والمرح: مختارات من كتابات الجاحظ (لندن: كينغ بول، 2002م)، ص 79.

(4) ويلاحظ اعتماد المؤلف على مصدر ثانوي ينقل رأي الجاحظ الذي يبدو غير منسجم مع ما يُعرف عن الجاحظ من إنفتاح على الثقافات والأعراق. وقد عدتُ إلى معظم كتابات الجاحظ بحثاً عن هذا الرأي، فلم أجد أثراً للمقولة السابقة، حتى في كتابه: الرد على النصارى، تحقيق: يوشع فنكل، (القاهرة: المكتبة السلفية، 1382هـ). وبالإستعانة بالدكتور صالح بن رمضان (أستاذ النثر العربي القديم في جامعة تونس، وهو متخصص في تراث الجاحظ، وقد قرأ جميع مؤلفاته بما فيها ما هو منسوب إليه وليس له)، فقد أخبرني بأن الجاحظ لم يقل الكلام السابق إطلاقاً، ولا يمكن أن يستخدم كلمات جارحة وعاطفية كالتى وردت في الترجمة. ويرجّح أن قولاً يتضمّن مثل هذا المضمون ورد في: رسالة ابن فضلان إلى بلاد البلفار، أشار فيها إلى بعض المظاهر المستغربة في تلك البلاد، ومنها مجاعة الرجل لزوجته أمام الملأ، ولكنه لم يستخدم كلمة «مسيحي» بل «أقوام». (مهاينة ظهر الخميس 25 مارس 2010م). (الترجم).

وبعد مرور أربعة قرون قام النووي الباحث المشهور (1233 - 1277م) بتلخيص الآراء المتعلقة بالختان التي تتبنّاها المذاهب المختلفة (المدارس الفقهية الإسلامية) في رسالة حول الطهارة ورد فيها:

الختان واجب وفقاً لمذهب الشافعية والعديد من العلماء، وسُنّة وفقاً للمذهب المالكي ومعظم المذاهب. ومن جهة أخرى، ووفقاً للمذهب الشافعي؛ فإن الختان واجب للذكور والإناث على حدٍ سواء. وفي ما يخصّ الذكور من الواجب قطع الجلد التي تغطي الحشفة بأكملها، وبذلك تتعرّى الحشفة تماماً. أمّا بالنسبة إلى الإناث فمن الواجب قطع جزء صغير من جلد الجزء العلوي من الأعضاء التناسلية⁽¹⁾.

وعلى الرغم من وجود اتفاق عام حول الإجراء نفسه إلا أنه لا يوجد سوى قليل من الإجماع حول زمن الإجراء؛ إذ يؤيد بعض العلماء إجراء الختان في اليوم السابع أو الثامن، وبعضهم الآخر في سن السابعة من العمر (عندما يبدأ الولد تعليمه الرسمي)، وبعضهم الثالث يحظر إجراءه قبل سن العاشرة. وهناك من يؤيد تأخير الختان بوصفه جواز مرور وعلامة على سن البلوغ والاستعداد لمرحلة البلوغ والزواج. ومهما كان العمر الذي تُجرى فيه عملية الختان فإن الختان عمل أساسي في الطهارة الإسلامية. وفي الواقع فإن المصطلح العام لهذا الإجراء هو: الطهارة.

وكان ختان الأولاد المسلمين يُعدّ شأنًا عامًا؛ فالآباء الذين يُقدّمون على فعل ذلك يقومون بالطواف بأولادهم على ظهر الخيل بين الجيران في الطرقات مصطحبين العائلة والأصدقاء والمهنتيين. والآباء الأقل ثراءً يُرتّبون لختان أولادهم ليتزامن مع موكب زفاف؛ وذلك لتغطية النفقات. وعندما ينتهي الطفل والمحيطون به من الموكب فإن الحلاق المحلي يقوم بإجراء العملية.

وعلى النقيض من ذلك فإن ختان الفتاة لا يكون مصحوباً بالاحتفالات العامة والمهرجانات، بل يُعدّ شأنًا خاصاً تحضره نساء العائلة والسيدة التي تقوم بإجراء العملية. وبالإضافة إلى الطهارة فإن الأسباب المنطقية لختان الأنثى تشمل المحافظة على العفة وقمع الشهوة الجنسية، وكان يُعتقد أن الختان يزيد من الخصوبة ويضمن إنجاب الأبناء. وعلى الرغم من نصائح العلماء فإن ختان الأنثى لم يكن ملحوظاً بوضوح في كثير من مناطق العالم الإسلامي في العصور الوسطى، وربما في معظمها. ولكن في مصر -حيث كانت تُجرى عمليات الختان منذ عهد بعيد قبل الفتح الإسلامي- كان ختان الإناث منتشرًا بصورة واسعة النطاق بين كل من المسلمين والمسيحيين. وعلى الرغم من مناقشات العلماء التي تصبّ في مصلحة ختان الأنثى؛

(1) وينسك، «الختان» في: موسوعة الإسلام، طبعة جديدة، 12 مجلد، (لیدن: بريل، 1954-2004) 5: 20 - 22.

إلا أنه - على نقيض ختان الذكور - كان ينطوي على خزي لا ريب فيه، ودلالة سرية مرتبطة به، وقد لاحظنا أن ذلك يتجلى بوضوح من خلال اللقب المبتذل والمزدري «ابن مُقَطَّعة البظور»⁽¹⁾⁽²⁾.

الملابس والاحتشام:

مدى احتشام الزي والملبس في بداية التاريخ الإسلامي - على وجه التحديد - كان هو الآخر قضية محل اختلاف بين المؤرخين؛ نظراً إلى ندرة الأدلة المعاصرة، بالإضافة إلى الطبيعة التلميحية (والغامضة) لكثير من النصوص الدينية. فقد كانت هذه القضية مثار خلاف حاد بين المسلمين المعاصرين؛ نظراً إلى الإشارات بأن ممارسة المجتمع الأول صالحة للرجال والنساء في وقتنا الحالي. ومن أسس هذه المناقشة التفسير المناسب لمفهوم الاحتشام، بالإضافة إلى المعنى الدقيق للكلمات العربية حول الحجاب أو الفطاء والمستخدمة في القرآن (خمار: جَمَعَهُ خُمْرٌ؛ حجاب: جَمَعَهُ حُجْبٌ)⁽³⁾.

﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ (٢٤) وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِهِنَّ أَوْ أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَاءَهُنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرَ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا إِنَّهُ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿سورة النور، الآيات 30 - 31﴾.

وقد فهم معنى الحجاب في الأقطار الإسلامية الحديثة وبين المجتمعات الإسلامية في الغرب بطرائق وأنواع شتى⁽⁴⁾. إن بعض المسلمين - ولا سيما في الغرب أو داخل المجتمعات التي تميل إلى الطابع الغربي في العالم الإسلامي - يقولون إن مجرد

(1) حول ختان الإناث في العالم الإسلامي في العصور الوسطى انظر: جوناثان بيركي، «تحديد الختان: ختان الإناث والتكيف الثقافي في الشرق الأوسط في العصور الوسطى»، تقرير دولي عن دراسات الشرق الأوسط 1.28 (1996): 19 - 38.

(2) هذا اللقب يُطلق على من تقوم بهذه العملية للأخريات، وليس على من تُجرى لها عملية الختان. (المترجم).

(3) انظر - على وجه الخصوص - كتاب: يديدا كالفون ستلمان، الرداء العربي: منذ فجر الإسلام حتى العصور الحديثة (ليدن: برييل، 2000م). إن كتاب ستلمان يُعدُّ أفضل كتاب حتى الآن يتحدَّث عن موضوع الرداء في العالم الإسلامي. دراستي عن الرداء هنا وفي أي مكان آخر تعتمد - بدرجة كبيرة - على هذه الدراسة.

(4) انظر: فاطمة مرنيسي، الحجاب وصفوة الرجال: تفسير نسائي لحقوق النساء في الإسلام (نيويورك: أديسون ويسلي، 1991م).



الحجاب في أوائل القرن
التاسع عشر: غطاء الوجه
على اليمين فقط موضع
بطوله الكامل.
المصدر: لاين، الأخلاق
والعادات، ص50.

تغطية صدر المرأة وارتداء الملابس المحتشمة (يتماشى هذا في العادة مع المقاييس الغربية للاحتشام) يفي بهذه المتطلبات، فيما يقول بعضهم الآخر إنه على الرغم من التوجيه ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ إلا أن التوجيه الذي يليه ﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ﴾ لا يتطلب مجرد ملابس محتشمة فحسب؛ بل يتطلب أيضاً استعمال الخمار أو الشال لتغطية الشعر - سواء كلياً أو جزئياً - في حضور الكل ما عدا الأقارب، والخدم، والعبيد⁽¹⁾، والقاصرين. ويذهب بعضهم الثالث ليقول إن التفسير الملائم لهذه الآية يتطلب التغطية الكاملة لجسم المرأة وبديها، وقدميها، وشعرها، ووجهها؛ بل يصل ذلك إلى حد ارتداء القفازات وحجاب ذي مادة شفافة بحيث تكون عينا المرأة مستورتين، وبذلك تستطيع أن ترى، ولكن لا يمكن أن يرى الآخرون أي جزء من جسدها، بما فيه عينيها.

ولكن السؤال الذي يشغل تفكيرنا هنا هو: كيف كان تعريف الرداء الإسلامي

(1) الأقارب الذين لا يُحتجب منهم هم المحارم فقط، أما الخدم والعبيد فيُحتجب منهم لكونهم رجالاً أجنب (وفي التاريخ الإسلامي اتُخذ كثير من الخدم من المخصيين). (المترجم).

المحتشم في القرن السابع في الجزيرة العربية؟ الإجابة القصيرة - وأيضاً غير المرضية - لهذا السؤال هي أن طبيعة مصادرها جعلت من الصعوبة تقديم إجابة محدّدة. والأدلة الأولى لما كان يرتديه قاطنو الجزيرة العربية هي أدلة مأخوذة من رسومات صخرية من الألفية الثانية والأولى قبل الميلاد، وهي تصوّر الرجال وهم يرتدون ملابس قصيرة للغاية هي في الأساس ملابس لمنطقة العانة، ومجموعة متنوعة من أغطية الرأس، وقد صُوّرت النساء شبه عاريات أيضاً. لقد كان تمثيل كل من الرجال والنساء بأنهم يرتدون الملابس الفاضحة والنعال. كما يُلاحظ أن تماثيل القمصان من شمال الحجاز تكمل ملاحظة سترابو (Strabo) في القرن الأول قبل الميلاد بأن الأنباط المجاورين «يسيرون من دون سترات، وبأحزمة على العانة، وبأحذية في أقدامهم»⁽¹⁾.

وقد أوضح القرآن أن الأخلاق الإسلامية الجديدة في الاحتشام هي أكثر محافظة على المقاييس المقدّسة للاحتشام من المواقف المتراخية التي كانت موجودة قبل ظهور الإسلام: ﴿يَنْبَغِيْ اٰدَمَ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلٰىكَ لِيَّاسًا يُؤْرِى سَوَءَ تَكْمُ وَرِيْشًا وَلِيَّاسًا الْقَوٰى ذٰلِكَ خَيْرٌ ذٰلِكَ مِنْ ءَايَتِ اللّٰهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُوْنَ﴾ (سورة الأعراف، الآية 26).

إن الاحتشام واللباس مرتبطان بوضوح بكيفية تعريف المعجميين العرب لكلمة اللباس أيضاً؛ وهو يعني تغطية الأجزاء الخاصة للمرء التي لا يجوز ولا يليق به أن يكشفها (العورة). وعليه فقد أصبح اللباس هو المصطلح المعروف للملابس الداخلية بعامة، ولل سراويل بخاصة⁽²⁾. ومن الجدير بالذكر أن بعض الباحثين يعرفون ما لا يليق كشفه (العورة) على أنه: المنطقة بين السرّة والركبة⁽³⁾. وقد مدّ⁽⁴⁾ بعضهم الآخر التعريف ليشمل كل شيء ما عدا وجه المرأة ويديها؛ بل عدّ آخرون أن التعريف يشمل أيضاً وجه المرأة ويديها.

وعلى الرغم من أن بعض الأمريكيين المعاصرين قد فهموا الحجاب على أنه زي إسلامي نسائي فريد من نوعه؛ إلا أن هناك دلائل على أن حجاب الوجه كان معمولاً به في بعض مناطق الجزيرة العربية قبل الإسلام، وكان يُستخدَم دليلاً على الحالة الاجتماعية الراقية. ووفقاً لأدب السيرة فقد طلب محمد من زوجاته أن يغطّين

(1) ستلمان، الرداء العربي، ص 7. يذكر هيرودوتس (484 - 420 ق.م) أن العرب قد ارتدوا عباءة فضفاضة طويلة بها حزام. انظر أيضاً: إيمانويل أناتي، فن النحت في وسط الجزيرة العربية، مجلد 1 (لوفان: معهد أورينتالست، 1968م).

(2) ستلمان، الرداء العربي، ص 11.

(3) المرجع السابق، ص 37.

(4) ليس في الأمر (مدّ) للتعريف، فالمعيار الأول خاص بالرجال، والمعيار الثاني خاص بالنساء. (الترجم).

وجوههن؛ وهذا يرجع إلى الأمر القرآني بأنه ينبغي عليهن البقاء في منازلهن⁽¹⁾. وفي الواقع فإن أحد معاني عبارة ضَرَبَتِ الحِجَابَ (اتَّخَذَتِ الحِجَابَ) هو «أنها أصبحت واحدة من زوجات محمد»⁽²⁾.

ونظراً إلى أن حجاب الوجه الكامل للمرأة في العصور الأولى (والذي بقي موجوداً في العصر القديم بطول ساحل البحر الأحمر في مصر) يرجع تاريخه إلى القرن الرابع عشر أو الخامس عشر بعد الميلاد؛ فمن الصعوبة التحقق مما إذا كانت زوجات محمد يُغطّين وجوههن بمثل هذا اللباس أم لا⁽³⁾⁽⁴⁾. ومن الجائز أيضاً أنهن كنَّ يُغطّين أنفسهن تماماً بالعباءة أو الشملة إلى درجة أن عينا واحدة كانت تظل غير مُغطّاة بالطريقة التي وصفها «ترتوليان» في القرن الثالث الميلادي⁽⁵⁾.

وبالإضافة إلى أن الحجاب الذي وُجد في القُصير القديم مُشابه للحجاب الذي يظهر في بعض المخطوطات المصورة التي تصوّر النساء بالحجاب؛ فإنه يوجد عدد من الرسوم تظهر فيها النساء وهنَّ مُغطّيات شعورهن بنوع من الشال، ولكن من دون أي غطاء للوجه على الإطلاق.

ومن كل هذا يمكن القول بأنه يظل غير واضح متى - بالتحديد - أصبح حجاب الوجه للنساء جزءاً من ممارسة إسلامية أشمل؟ ومع ذلك فنحن نعلم أن الانعزال والحجاب كليهما كانا يُطبّقان رمزاً للثراء الاقتصادي والطبقة الاجتماعية الراقية قبل ظهور الإسلام في بعض مناطق الجزيرة العربية، وبين الطبقات الحضرية الراقية في بيزنطة وإيران الساسانية. ويبدو معقولاً تماماً أنه بسبب أن هذه المناطق وسكانها قد شملت الدولة الإسلامية في القرون الإسلامية الأولى؛ فقد تكيّف النظام الإسلامي الجديد بسهولة مع هذا العُرف الحضري للصفوة في ما يتعلق بمقاييسه حول الأخلاق الجنسية والفصل بين الرجال والنساء⁽⁶⁾.

(1) واضح أن الأمرين منفصلان وغير مقترنين. (المترجم).

(2) أحمد، النساء والنوع في الإسلام، ص 54.

(3) جيليان إيستوود، «حجاب الوجه في المصور الوسطى من مصر» في: أزياء القُصير 17 (1989)، ص ص 33 - 38؛ ومذكور أيضاً في: أشفيت، أنماط من الحياة اليومية؛ تكوين العالم الإسلامي القديم، مجلد 10، (ألدرشوت، المملكة المتحدة: أشجت، 2002م)، ص ص 233 - 238.

(4) ذكرت أم المؤمنين عائشة -رضي الله عنها- في حديث لها أن النساء في عهد النبي -صلى الله عليه وسلم- كنَّ يخرجن (وكانهن الفرايب السود)، وقد قسّر كثير من الفقهاء هذا بالحجاب الأسود الشامل لكل جسد المرأة بما في ذلك وجهها طبعاً. (المترجم).

(5) ستلمان، الرداء العربي، ص 9. يمكن العثور على النساء وهن مرتديات بهذا الأسلوب في البلاد الممتدة من شمال إفريقية إلى إيران.

(6) ولكن جميع (الأخلاق الجنسية والفصل بين الرجال والنساء) أمورٌ مقرّرة قبل أن تشمل الدولة الإسلامية تلك المناطق وسكانها. (المترجم).

وفي نهاية المطاف؛ أيّاً كان تفسير العالم الحديث الملائم للآيات القرآنية في ما يخصّ اللباس؛ فإنه من الواضح أن اللباس - ولا سيما اللباس العام - للنساء والرجال في التاريخ الإسلامي الأول كان محتشماً بأيّ مقاييس أمريكية حديثة؛ ويشمل: القمصان والملابس الداخلية والأرواب، والأغطية والشنال والعباءات، بالإضافة إلى الأنواع المختلفة من غطاء الرأس. ويمكن الاستدلال على استمرار ارتداء الحجاب على طريقة سكان القصير القديم في مصر من خلال صور من القرن التاسع عشر للمرأة المحجّبة في كتاب إدوارد لاين «الأخلاق والعادات لسكان مصر الحديثة»، فقد كان مُشابهاً (على الرغم من أنه كان أكثر طولاً) للحجاب الموجود في القصير القديم⁽¹⁾.

التعليم:

بالنسبة إلى الغالبية العظمى من المسلمين فالقرآن هو كلام الله الخالد الأزلي الذي لا تشويه شائبة، وقد أنزل على البشرية من خلال رسوله محمد. ولذا فأن يكون من قبيل الصدفة أن القرآن كان اللبنة الأساسية للتعليم في العالم الإسلامي في القرون الوسطى. وليس من قبيل المفاجأة أن العالم الإسلامي في العصور الوسطى كان يعلم أن الكلمة المكتوبة منتشرة في كل مكان، ومؤثرة في كل زمان. وبالإضافة إلى نقوش المديح وعبارات الورع المدونة على المباني العامة، والمحفورة على العملات والسيوف، والمطرزة على المنسوجات والسجاد، وعلى الزخارف والمصاييح؛ فإن الفرد قد يجد أيضاً نقوشاً وشعراً وأدباً جميلاً يدور حول موضوعات أقلّ سموّاً.

وعلى الرغم من أهمية الكلمة المكتوبة فإن الكلمة التي تظل محفورة في الذاكرة هي التي تحظى بالتقدير الأعلى. فلا يستطيع الفرد أن يزعم أنه درس القرآن أو أيّ نص حوله ما لم يكن هذا النص محفوظاً في ذاكرته. ولذلك فابتداءً من سنّ السادسة أو السابعة يتعلّم الأطفال حفظ القرآن (ابتداءً بقصار السور التي تتألف من سطور قليلة)، ودراسة أسس العقيدة الإسلامية والشعائر مع معلمهم. وبالإضافة إلى ذلك يتعلّم الطلاب أسس النحو العربي وقواعده؛ لأنه من دون فهم راسخ للغة العربية لا يستطيع المرء فهم كلام الله على النحو الصحيح. ومع أن الورق ظهر في الشرق الأوسط في العصر الإسلامي الأول، ثم سلك طريقه في النهاية إلى أوروبا؛ فقد كان الأثرياء وحدهم من يقدرّون على تحمّل نفقاته. ولذلك كان الطلاب يتلقّون دروسهم بقلم من القصب وحبر على لوح قابل للفسيل (في الغالب يكون مصنوعاً من الخشب). ولا يُشجّع الأولاد الصغار كثيراً في السن أو المصابون بتخلف

(1) إدوارد لاين، تفسير للعادات والتقاليد في مصر الحديثة؛ النسخة النهائية 1860 (القاهرة: مطبعة الجامعة الأمريكية، 2002 [1836])، ص 50.

عقلي على تعلم الكتابة في المساجد؛ لأنهم «يُسَوِّدون حيطانها وينجسون أرضها، إذ لا يحترسون من البول وسائر النجاسات»⁽¹⁾.

وفي القرون الأولى من التاريخ الإسلامي كان التعليم الأساسي شأنًا غير رسمي؛ فقد كان الأطفال الصغار يدرسون مع آبائهم أو أعمامهم أو إخوانهم (وفي بعض الأحيان مع أمهاتهم أو عماتهم أو أخواتهم) في المنزل، وبمجرد بلوغهم سن الرشد يدرسون مع المعلمين في المسجد. ومن ثمَّ ينتقل الطلاب الأكثر تقدمًا لدراسة الأحاديث (أحاديث لمحمد أو تتحدث عنه)، والتي تُشكِّل مع القرآن أسس الشريعة والعقيدة الإسلامية. وقد كان المكان الأساسي لتعلم الحديث في القرون الأولى للإسلام هو المسجد. كما كان العلماء يُلقَّون الدروس في منازلهم أيضًا؛ ممَّا سمح لهم بإظهار الودِّ والكرم لطلابهم. وأدَّى ذلك أيضًا إلى مزيد من السهولة لبعض العلماء في الحصول على مقابل نظير خدماتهم، على الرغم من أن هذا في الواقع كان يُعدُّ عرفًا سيئًا⁽²⁾.

وقد حظي تعليم الأولاد بمزيد من الاهتمام في الأطروحات التي تدور حول التعليم في العصور الوسطى؛ فقد لخص الشَّيزري (ت 1193م) كثيرًا من الآراء في كتابه: «نهاية الرتبة في طلب الحسبة». وبالاستناد إلى الأحاديث المنسوبة إلى محمد فإنه ينبغي على كل الأطفال الذين يبلغون سن السابعة أن يُصلَّوا مع الجماعة في المسجد: «علموا أولادكم الصلاة لسبع، واضربوهم عليها لعشر»⁽³⁾. ووفقًا للشَّيزري ينبغي على المعلمين تطبيق العقاب الجسدي الذي يروونه معتدلًا:

ويأمرهم المؤدِّب ببر الوالدين، والانتقياد لأمرهما بالسمع والطاعة، والسلام عليهما وتقبيل يديهما عند الدخول إليهما. ويضربهم على إساءة الأدب والفحش من الكلام، وغير ذلك من الأفعال الخارجة عن قانون الشرع، مثل اللعب بالكعاب والبيض والسير والتردشير، وجميع أنواع القمار. ولا يضرب صبيًّا بعصا غليظة تكسر العظم، ولا رقيقة تؤلم الجسم، بل تكون وسطًا. ويتخذ مجلدًا عريض السير، ويعتمد في ضربه على اللوايا والأفخاذ وأسافل الرجلين؛ لأن هذه المواضع لا يُخشى منها مرض ولا غائلة⁽⁴⁾.

(1) باكلي، ترجمة كتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة، لعبد الرحمن ناصر الشَّيزري (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1999)، ص 119.

(2) انظر: كريستوفر ميلكرت، «آداب التعلم في حلقات الدراسة الإسلامية» في إصدارات جوزيف لوري، دفين ستوارد وشوكت طوراوا، القانون والتعليم في الدراسات الإسلامية في العصور الوسطى، في تكريم الأستاذ جورج مقدسي (كمبردج، المملكة المتحدة: E.J.W. Gibb Memorial Trust، 2004)، ص 33 - 44.

(3) باكلي، ترجمة كتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة، ص 119.

(4) باكلي، ترجمة كتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة، ص 119-120.

ووفقاً للجاحظ فقد يستخدم المعلمون هذه الأساليب لحثهم على احترام الوالدين وطاعتهم. وينبغي عليهم تجنب استخدام طلابهم في قضاء احتياجاتهم الخاصة، أو أداء الأعمال المنزلية المهيينة، مثل نقل السماد والزبالا والأحجار، ولا يجوز الظهور بمظهر مُبْتَدَل أمام طلابهم.

ومما لا شك فيه أن المعلمين والباحثين المسلمين في القرون الوسطى كانوا على دراية تامة بالمبدأ الذي يقول: «إن استمرار العمل من دون فترة للترفيه يجعل الطفل كسولاً ومتبلداً». وعلى مبدأ حجة الإسلام الغزالي (توفي 1111م) فإن «منع الطفل من ممارسة اللعب والإصرار المستمر على التعلم يميّت قلبه، ويُبلّد حدة الطرافة، ويُثقل عليه حياته، ويجعله يبحث عن حيلة ليهرب منها (من دراساته) كلها»⁽¹⁾. ومن بين الألعاب التي يذكرها الإمام الغزالي: العرائس المسرحية، واللعب بالكرات، ولعب الحيوانات، ولعب الطيور على الحبال.

ويجلس المعلمون في المسجد عادةً على سجادة في مقابل عمود باتجاه الكعبة (القبلة) في مكة، ويجلس طلابهم في حلقة أمامهم. ويعتقد بعض المعلمين الأوائل أن استخدام السجاد فكرة غير ملائمة، فكانوا يجلسون على أرض مكشوفة، وغالباً ما كان يجلس كثير من المعلمين المعروفين على وسائل ترتقي بهم إلى مكانة الاحترام أمام طلابهم. وكما يتوقع الفرد فإن المعلمين الأفاضل أو الأكثر شهرةً ينجذب إليهم أعداد أكثر من الطلاب؛ مما قد يجذب أقران هؤلاء المعلمين الأقل شهرةً وعلماً. وفي مثل هذه المواقف قد يجلس المعلم على أريكة لكي يستطيع جمهوره من الطلاب سماعه ورؤيته بصورة أفضل.

ولقد كان مُتَوَقَّعاً من الطلاب العازمين على إتقان المواد الدراسية أن يقوموا بنسخ محاضرات المعلم بكل أمانة، والتي تتألف عادةً من إملاء نصّي للمعلم يُضيف إليه الطالب تعليقاته الخاصة، بالإضافة إلى تعليقات معلميه. وتوضّح طريقة التعلم من معلم تتلمذ بدوره على معلميه الأهمية الأساسية التي أولاها المسلمون في العصور الوسطى للعلاقة التفاعلية المباشرة بين المعلم والتلميذ. فما إن يُقرّر المعلم أن طالبه قد أتقن نصّاً معيّناً حتى يقوم بمنحه الإجازة التي تشهد بأنه أصبح الآن مؤهلاً لتعليم هذا النصّ المحدّد للآخرين.

ويسبب جزئية التركيز على جانب الشخصية؛ فإننا نجد الباحثين والطلاب يُسافرون آلاف الأميال سعياً وراء الدراسة على الرّواد في جميع أنحاء العالم الإسلامي في العصور الوسطى. وتتّضح العلاقة بين التعليم والسفر بشكل بليغ من

(1) ورد في كتاب: أفتّر جيلاي، الأطفال في الإسلام: مفهومات الطفولة في المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى (نيويورك: مطبعة سانت مارتين، 1992م)، ص 58.

خلال حديث يروى فيه عن محمد أنه أوصى أصحابه بأنه يجب عليهم السعي وراء المعرفة الدينية (العلم) حتى ولو في الصين، ويُقصد بها نهاية الكرة الأرضية⁽¹⁾. هذه الرغبة في السفر طلباً للدراسة على الأساتذة دائماً ما تقتزن بواجب أداء الحج في مكة لمرة واحدة على الأقل قدر استطاعة المرء، فهي وسيلة لكثيرين لكي يقوموا بأداء أحد أركان الإسلام الخمسة. ولهذا فإن قوافل الحج من المناطق البعيدة - مثل إسبانيا وغرب إفريقيا ووسط آسيا والهند، ومن أي مكان آخر - كانت بمثابة جامعة تعليمية غير رسمية تُضيف باستمرار باحثين جدد في أثناء طريقهم إلى مكة والعودة منها كل عام. وعلى هذا النحو أدت قوافل الحج هذه دوراً مهماً في نشر أفكار جديدة وتعزيز الأفكار القديمة في جميع أرجاء العالم الإسلامي.

ولعلنا نستشهد بمثال واحد: لقد قام ابن عساكر ما بين عامي 1126 و1141م برحلتين دراسيتين مطولتين من موطنه في دمشق إلى مراكز التعليم الإسلامي في عهده وهي: بغداد (وفيها درس في المدرسة النظامية المعروفة)، والحجاز (وهناك أدى الحج أيضاً)، والكوفة، والأراضي الإسلامية في الشرق الأقصى: خراسان، وأصفهان، وما وراء النهر، ومرو، ونيسابور، وحرّان. وأثناء رحلاته إلى الشام، والجزيرة العربية، والعراق، وخراسان، ووسط آسيا؛ تلقى العلوم مع ما يقرب من 1300 معلم من الذكور، وحوالي 80 معلمة. وقد جمع مئات - إن لم يكن آلافاً - من الأحاديث والعلوم الأخرى لكتابه الضخم «تاريخ دمشق». وعاد إلى وطنه دمشق «حافظاً»، وهو لقب يُمنح فقط لهؤلاء الأفراد الأذكياء والأتقياء الذين حفظوا قدراً هائلاً من القرآن والحديث والفقه في ذاكرتهم، وهم يصلون بذلك إلى أعلى المراتب بين الباحثين الدينيين في عصرهم⁽²⁾. وقد ورد أن ابن عساكر تلا القرآن بأكمله مرة كل أسبوع، ومرة كل يوم خلال شهر رمضان⁽³⁾.

وفي حين أن الغالبية العظمى من معلمي ابن عساكر كانوا رجالاً؛ إلا أن حقيقة أن ما يقرب من 6% من معلميه كنّ من النساء تُوضّح أن كلا من الرجال والنساء - على حد سواء - قد أخذوا وصية محمد بالسعي وراء العلم على محمل الجد؛ «ولو في الصين». وفي الواقع فإن نقل الحديث هو المجال الرئيسي الذي تُظهر من خلاله النساء نبوغهن بوصفهن معلمات للرجال. وبعد كل هذا من الصعب القول بأن النساء

(1) والمقصود هو: اطلب العلم مهما كان مكان طلبه بعيداً. وليست الصين إلا مثلاً لبعُد المكان. (المترجم).

(2) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، 80 مجلداً، إصدارات عمر المرواي وعلي شري (بيروت: دار الفكر، 1995 - 2001م).

(3) جوزيف ميري، «دليل الحج السوري في أواخر القرون الوسطى: ابن الحوراني، الإشارات إلى أماكن الزيارات»، في: لقاء في العصور الوسطى: الثقافات اليهودية والمسيحية والإسلامية في لقاء وحوار 1.7 (2001م)، ص 40 - 41.

كُنَّ غير مؤهلات لمهمة نقل الحديث؛ فعائشة (الزوجة الثالثة لمحمد) كانت إحدى أكثر النساء أهمية في نقل الحديث في أوائل التاريخ الإسلامي. وبالإضافة إلى ذلك فقد ورد عن محمد أنه أثنى على نساء المدينة بسبب رغبتهم في المعرفة الدينية: «نعم النساء نساء الأنصار؛ لم يمنعهن الحياء من أن يتفقهن في الدين»⁽¹⁾.

ومن المفهوم أن التعليم الديني للفتيات يميل إلى أن يكون أكثر قوة لدى المعلّات النساء. ولكن على الرغم من نموذج عائشة وثناء محمد على نساء المدينة؛ إلا أن تعليم الفتيات والنساء لم يكن مدعوماً بشكل كامل. وقد يقوم المعارضون بدعم قضيتهم عن طريق نقلهم لحديث متناقض ظاهرياً ومنسوب لمحمد وهو: «إن المرأة التي تتعلم الكتابة هي مثل الثعبان الذي يضع السم في الشراب»⁽²⁾⁽³⁾. ويحذر الشيزري من تعليم النساء الكتابة أيضاً: «ولا يعلم المؤدب الخط امرأة ولا جارية؛ لأن ذلك ممّا يزيد المرأة شراً. وقيل: إن مثل المرأة التي تتعلم الخط مثل حيّة تُسقى سماً»⁽⁴⁾⁽⁵⁾.

ومع ذلك فمن الواضح أن الفتيات والنساء كنّ مُتعلّات، وبعضهن مُتعلّات بشكل كبير جداً. وبالإضافة إلى ذلك من الواضح أن نساء الصفوة قد أدّين دوراً مهماً للغاية من خلال كونهن راعيات للمؤسسات الدينية والتعليمية، بالإضافة إلى الجمعيات الخيرية للحج والفقراء المعدمين. وفي القرن الثامن الميلادي اشترت أم هارون الرشيد (الخيزران) مسقط رأس محمد التقليدي في مكة وحولته إلى مسجد مقدّس. وقد تصدّقت أيضاً ببيت للشراب في مكة، وتصدّقت بحوض مياه في الرملة في فلسطين، بالإضافة إلى قناة غرب مدينة الأنبار في العراق⁽⁶⁾. وقد رصدت زوجة هارون الرشيد (ابنة عمّه زبيدة)، مبلغاً لتجديد مسجد محمد في الطائف بالقرب من مكة، ولكن المعروف عنها بشكل أكبر هو اهتماماتها الخيرية بالعمل على راحة الحجاج واحتياجاتهم من المياه؛ فقد تصدّقت بالآبار، وأمكنة الراحة، والقوافل، بجانب طريق الحج الممهّدة والمعدّة للحجاج بين الكوفة ومكة والذي أصبح معروفاً باسم طريق زبيدة. وفي الحجاز رصدت مبلغاً لينبوع «مشاش» ومجمع مياه على أرض عرفات وقد حمل اسمها أيضاً «عين زبيدة»⁽⁷⁾.

(1) ورد في كتاب جوناثان بيركي، نقل المعرفة في القاهرة في العصور الوسطى: تاريخ اجتماعي للتعليم الإسلامي (برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1992م)، ص 161.

(2) ورد في: بيركي، نقل المعرفة، ص ص 161 – 162.

(3) نقل المؤلف هذا المعنى من مصدر أجنبي وليس من مصادر إسلامية معتبرة موثوقة توضّح معنى الحديث ودرجته ومدى صحته وثبوته. (المترجم).

(4) باكلي، ترجمة كتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة، ص 120.

(5) يذكر المؤلف هذا الرأي ويعتمد عليه دون أن يذكر الآراء المعاكسة المتمدّدة. (المترجم).

(6) أبوت، ملكتان من بغداد، ص 118-120.

(7) المرجع السابق، ص ص 239 – 247.

وبعد مرور خمسة قرون تنافست أميرات الأيوبيين مع أقربائهن في التصديق للعمارة الدينية ضمن الحملة الأيوبية للجهاد ضد الفرنجة والشيعة. وأثناء العصر الأيوبي (1174 - 1260م) أسّس ما يقرب من 160 مسجداً ومدرسةً [رباطاً] (مدرسة دينية؛ تعني مكاناً للدراسة) وغيرها من المعالم الدينية الأخرى في دمشق وحدها، وهو أكثر بكثير مما أسّس خلال القرن السابق والقرن التالي لفترة حكمهم. والنساء الملحقات بالمنزل الأيوبي تصدّقن بخمسة وعشرين من هذه المعالم (16 %)، كما أن نصف الرعاية الملكيين كنّ نساءً⁽¹⁾.

وعلى الرغم من أن المدرسة ظهرت مبكراً في أواخر القرن التاسع؛ إلا أنها بحلول القرن الحادي عشر أصبحت أكثر انتشاراً عبر جميع أرجاء العالم الإسلامي⁽²⁾. ومن خلال رصد المبالغ من الأتقياء والمتصدّقين (أفراد عاديّين وأفراد من العائلات الملكية) صارت المدرسة أكثر من مجرد تغيير في المكان من المسجد (أو الأمكنة الخاصة) بل أصبح لها تعليمات رسمية. وقامت المدارس التي كان يُتصدّق عليها بشكل جيّد بتقديم رواتب للمعلمين ومنح دراسية للطلاب. وبُنيت داخل العديد منها شقق للطلاب والمعلمين أيضاً. وقام أحد أعظم العلماء المسلمين في العصور الوسطى وهو الإمام الغزالي (توفي عام 1111م) بالتدريس في المدرسة النظامية في بغداد، والتي أسسها السلجوقي الوزير نظام الملك (توفي عام 1092م). وبالإضافة إلى ذلك فقد شرع نور الدين (1154 - 1174م) حاكم دمشق وراعي ابن عساكر ببناء مدرسة (معروفة باسم دار الحديث) لتكون بمنزلة مركز فكري في جهاده ضد أعداء الإسلام الأجانب والمحليين (وهم الصليبيون والشيعة).

وكما أظهرت تجربة ابن عساكر فقد أُتيحت فرص الدراسة للفتيات، والحصول على الإجازة (الشهادة)، وأن يصبح لديهن القدر الكافي من التعليم. حتى إن الباحثين البارزين أمثال ابن عساكر كانوا يسعون وراءهن للعمل معلّمين لهن⁽³⁾. وقد كان هذا الوضع سائداً، ولا سيما بين العائلات المتعلمة التي كانت غالباً ما تبذل جهوداً خاصة لضمان تعليم ذي كفاية عالية في القرآن والحديث لكل من أبنائها وبناتها. ونستشهد بمثال واحد: وهي أمة اللطيف (توفيت عام 1243م) التي

(1) ستيفن همفريز، «النساء راعيات للفن المعماري الديني في سورية العباسية»، المقتبس: كتاب سنوي حول الفن الإسلامي والمعمار، 11 (1994م)، ص 35 - 54.

(2) حول أهمية المدرسة في التعليم الإسلامي في العصور الوسطى انظر -على وجه الخصوص- كتاب: جورج مقدسي، ظهور المدرسة: معاهد التعليم في الإسلام والغرب (أدنبره: مطبعة جامعة أدنبره، 1981م)؛ ريتشارد بوليت، الإسلام: نظرة من القمة، (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 1994)، ص 143 - 156.

(3) لعل المقصود هو أن الفتيات هن اللواتي يسعين وراء العلماء البارزين ليكنوا معلّمين لهن، وليس العكس. وهو ما توضّحه العبارة اللاحقة. (المترجم).

كانت ابنة الباحث الشامي النبيل ناصح الدين عبد الرحمن الحنبلي. فقد كانت لسنوات طويلة بمنزلة رفيقة مُقرَّبة ومُعَلِّمة خاصة لأخت صلاح الدين رابعة خاتون (ت1246م). وهذه العلاقة بين العالمة والأميرة ثبت أنها علاقة تبادلية تقوم على النفعية؛ لأنه في عام 1231م أسست رابعة مدرسة في الصالحية لناصر الدين - على وجه التحديد - وكانت بدعم واضح من أمة اللطيف⁽¹⁾.

وفي حين لم تُسجَّل النساء على أنهن طالبات في فصول رسمية؛ إلا أنه من الواضح أنهن حضرن المحاضرات والندوات الدراسية في المساجد والمدارس وغيرها من الأمكنة العامة الأخرى. وليس من قبيل المفاجأة أن بعض الرجال لم يكونوا راغبين في المشاركة العامة للنساء؛ فقد فزع العالم محمد بن الحاج في القرن الرابع عشر (1336م) من سلوك بعض النسوة اللواتي حضرن الدروس في يومه، ونقل عنه قوله:

[تخيل] ما تفعله بعض النسوة عندما يتجمع الناس حول الشيخ للاستماع [إلى التلاوة]... وفي هذه اللحظة تأتي النساء أيضا للاستماع والقراءة مع الرجال في مكان واحد، والنساء في مواجعتهم؛ فقد يحصل مثل هذه الأوقات إبعاد بعض النساء بسبب ما يحدث؛ كأن تقف امرأة ثم تجلس، أو تصرخ بأعلى صوتها، وقد تظهر أجزاء خاصة من جسدها مما يُمنع كشفه في منزلها، فكيف يُسمح به في المسجد في حضرة الرجال؟⁽²⁾.

وكما ورد أعلاه فإن مصطلح عورة تُرجم هنا إلى «أجزاء خاصة من جسدها» إشارة إلى «الأجزاء التي من غير اللائق كشفها»، وقد فهم الرجال بشكل عام أن ذلك يعني أي شيء ما عدا وجه المرأة ويديها. وقد قام بعضهم بتوسيع التعريف ليشمل أيضاً الوجه واليدين⁽³⁾.

ومما لا شك فيه أن التعليم في العصور الوسطى لم يكن مقتصرًا على المواد الدينية (القرآن والحديث والفقه والعقيدة وغيرها) بل دخلت موضوعات أخرى في

(1) همفريز، «النساء راعيات»، ص 40 - 41. بعض التلميحات في نهاية المخطوطات المتبقية لابن عساكر الأربعيين في الاجتهاد في إقامة الجهاد يذكر الأطفال -ومن هؤلاء فتاة عمرها سنتان- الذين أحضرهم آبائهم للحصول على الإجازة - الإجازة أو الرخصة - لنقل النص عندما يكبرون ويصبحون علماء. انظر: سليمان مراد وجيمس ليندزي، «إنقاذ سورية من الكفار: إسهامات ابن عساكر الدمشقي في حملة الجهاد للسلطان نور الدين، في: الصليبيون 6 (2007م): 50: 51.

(2) ورد في بيركي، نقل المعرفة، ص 171 - 172. أبدى ابن الحاج ملاحظته في رسالته التي صنف فيها كثيراً من الممارسات التي استاء منها، من هؤلاء العلماء الذين يجلسون أثناء إلقاء محاضراتهم على منبر أو منصة مرتفعة. فهو يعتقد بأن مثل هذا السلوك يشتم منه رائحة الفروار ويعطي إحساساً غير لائق بالاهتمام بالذات. بيركي، نقل المعرفة، ص 38.

(3) انظر: ص 266 - 269 من هذا الكتاب لتناول موضوع اللباس والاحتشام في العالم الإسلامي في العصور الوسطى.

الفلسفة والطب والرياضيات والفلك والجغرافية وغيرها من العلوم التي تُرجمت من الأعمال اليونانية والفارسية والسنسكريتية القديمة بين القرن الثامن والقرن العاشر تحت إشراف الخلفاء العباسيين ورعايتهم⁽¹⁾. فقد درس العلماء المسلمون -بالإضافة إلى اليهود والمسيحيين- هذه العلوم القديمة وأضافوا إليها وشرحوها. وكثير من هذه العلوم القديمة تُرجم في نهاية المطاف إلى اللاتينية وشقَّ طريقه إلى المناهج الدراسية الأوروبية في العصور الوسطى. وقد قام بهذه الجهود عظماء الفلاسفة والأطباء والرياضيين وعدد من الشخصيات التي يتعين تناولها هنا. وسأقوم بإيجاز بذكر شخصيتين فقط لتوضيح دورهما في الإضافة على العلوم القديمة؛ فقد قام الباحثون في العالم الإسلامي في العصور الوسطى (اليهود والمسيحيون والمسلمون) بتقديم إسهامات مُهمّة في مختلف مجالات العلوم والتعليم⁽²⁾.

لقد أدّى الخوارزمي (800 - 847م) -عالم الرياضيات في القرن التاسع- دوراً رئيسياً في تقديم «الترقيم الهندي» إلى العالم الإسلامي. واعتمد لاحقاً في الغرب نظام الترقيم وتعديله، ونتج عنه ما يُعرف الآن بالترقيم «العربي». كما كتب الخوارزمي أيضاً نصّاً رياضياً مهماً هو كتاب «المختصر في حساب الجبر والمقابلة»، وقام فيه بعرض طرائق لحلّ المعادلات التي تُستخدم فيها الكلمات والحروف لترمز إلى القيم الرقمية. وفي عام 1145م بدأ روبرت كيتون ترجمته اللاتينية لمختصر الخوارزمي (الجبر والمقابلة)، مع عبارة «يقول اللوغاريتم» وتعني «يقول الخوارزمي». ومن خلال ترجمة كيتون لعنوان الخوارزمي (الجبر = التحويل) فقد حصلنا على كلمة الجبر. ومن خلال ترجمة كيتون لاسمه (ترجمة الخوارزمي بـ «اللوغاريتم») حصلنا على مصطلح العملية المتدرّجة لحلّ المعضلات الرياضية «اللوغاريتم»⁽³⁾.

وقد كان لابن سينا (980 - 1037م) تأثير عظيم في الفلسفة والعقيدة والطب في العالم الإسلامي في العصور الوسطى، علاوة على أوروبا. وكان لحجّة ابن سينا على وجود الله مُستنداً إلى التمييز ما بين الجائز والضروري؛ القدر نفسه من التأثير بين المفكرين اليهود والمسيحيين. فقد قرأ الفيلسوف والطبيب اليهودي موسى بن ميمون (توفي عام 1204م) -وهو من السكان الأصليين لإسبانيا المسلمة [الأندلس]

(1) ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني، والثقافة العربية: حركة الترجمة العربية اليونانية في بغداد وأوالل المجتمع العباسي (القرون الثاني - الرابع / الثامن - العاشر) (نيويورك: راوتلج، 1998م).

(2) حول الإسهامات في العلوم والتقنية في العالم الإسلامي في العصور الوسطى انظر: هوارد ترنر، العلوم في الإسلام في العصور الوسطى: مقدمة مصورة (أوسن: مطبعة جامعة تكساس، 1995م)؛ دونالد هيل، العلوم والهندسة الإسلامية (أدنبره: مطبعة جامعة أدنبره، 1993)؛ توبي هاف، ظهور العلوم الحديثة الأولى؛ الإسلام والصين والغرب (نيويورك: مطبعة جامعة كمبرج، 1993م)؛ أحمد حسن ودونالد هيل، التكنولوجيا الإسلامية: تاريخ مصور (نيويورك: مطبعة جامعة كمبرج، 1986م)؛ سيد حسين نصر؛ العلوم والحضارة في الإسلام (نيويورك: بلوم، 1968م).

(3) جي. فرننت، «الخوارزمي» في: موسوعة الإسلام، طبعة جديدة، 4: 1070 - 1071.

(الذي انتقل للإقامة في مصر في أعقاب اضطهاد الموحدين) - أعمال ابن سينا بالعربية، وأتفق مع كتاباته العقائدية الخاصة. وقام عالم الدين المسيحي توماس الأكويني (1274م) بدراسته باللغة اللاتينية، وأدرجه ضمن منهجه الديني. وقد ظلت حُجَّة ابن سينا نقطة الانطلاق لكثير من الحجج المنطقية على وجود الله حتى يومنا هذا⁽¹⁾، بل إنني أتذكر أنني قد درست نسخة مُبسَّطة من هذه الحجة عندما كنت طفلاً في مدرسة يوم الأحد.

وبالإضافة إلى هذه الإسهامات الرئيسية في الفلسفة والدين؛ اشتهر ابن سينا بكتابه الطبي الشامل والمنهجي «القانون في الطب»، مستنداً في جزء كبير منه إلى أعمال جالينوس (203م) وأتباعه في العالم الإسلامي في العصور الوسطى. وبعد كل هذا؛ فعندما يمرض البشر أو يُصابون بأذى فإنهم يميلون إلى الاهتمام بصحتهم الجسدية الحالية أكثر من اهتمامهم بالمصير الأبدي لأرواحهم⁽²⁾. وبعد مرور ما يقرب من قرن على وفاة ابن سينا قام جيرارد الكريموني بترجمة كتاب ابن سينا «القانون في الطب» إلى اللاتينية. وفي أوروبا -حيث كان يُعرف باسم Avicenna- كان كتابه هذا مرجعاً مفضلاً للأطباء والمدارس الطبية حتى ظهور الطب التجريبي في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وقد تُرجم إلى العبرية، وأعيدت ترجمته إلى اللاتينية في أوائل القرن السادس عشر، وكان مادةً لعددٍ لا يحصى من التعليقات باللغات الأوروبية والإسلامية.

الترفيه:

شملت وسائل الترفيه الشائعة للأطفال في العالم الإسلامي في العصور الوسطى العرائس المسرحية والأراجيح، بالإضافة إلى اللعب بالكرة والدُمى، ولعب الحيوانات والطيور، وألعاب اللوح مثل الشطرنج والطاولة التي كانت معروفة ومنتشرة بين مختلف فئات المجتمع. والأمر نفسه بالنسبة إلى ألعاب الكروت. وكانت الألعاب الترفيهية التي تنطوي على اختبارات للقوة البدنية معروفة نوعاً ما، كالمصارعة والمسابقات والبولو والمنافسات العسكرية الوهمية وعروض أخرى لركوب الخيل.

ولا تقتصر وسائل الترفيه المعروفة على الألعاب أو العرائس أو المنافسات البدنية؛ فأحد أهم الأحداث المعروفة في الأسواق التجارية في الجزيرة العربية في القرن السابع كان منافسات الشعر بين جهازة الشعر في القبائل كالمناقصات التي تجري في سوق عكاظ. ولم يكن الشاعر الأفضل يحظى بمجرد مكافأة مالية فقط، بل إن قبيلته بأكملها تستفيد من براعته الشعرية. وكانت القبيلة عندما ينبغ فيها

(1) غويتشون، «ابن سينا» في: موسوعة الإسلام، طبعة جديدة، 4: 941 - 947.

(2) وبالطبع هذه قضية فردية تتحدد بحسب قناعات كل فرد ومفهومه عن المرض والحياة والموت وما بعد الموت. (المترجم).

شاعرٌ تحتفل بنبوغه. وقد كان التكسُّب بالشعر العربي ظاهرةً معروفةً وشائعةً في جميع أرجاء العالم الإسلامي في العصور الوسطى، وظلت كما هي حتى يومنا هذا.

وظهرت الفارسية مرةً أخرى لغةً للأدب والإدارة في القرن العاشر، وشاع الإلقاء العام لكتاب الفردوسي (940-1020م) شاه نامه (كتاب الملوك)، وهو من أول وأعظم الأمثلة على الشعر الفارسي الملحمي الجديد بين جميع المتحدثين بالفارسية. كما أصبح الشعر التركي شائعاً أيضاً بحلول عام 1400م، بعد ظهور العثمانيين في الأناضول وجنوب شرق أوروبا.

ولم يكن من قبيل المفاجأة أن يتناول الشعر موضوعات الشرف والكبرياء والبطولة بين الرجال، إلا أنه تناول أيضاً جمال المحبوب ومشاعر الحب غير المتبادل والإحساس الوهمي الذي يثيره الخمر. وكان إلقاء الشعر في قصور الصُفوة من الأمراء والحكام والطبقات الثرية غالباً ما يكون مصحوباً بالموسيقى التي تؤدّيها فتيات مُغنيات معظمهن من الإماء والجواري المشتريات بشكل صريح لجمالهن وأصواتهن وقدرتهن على الرقص.

وقد كان الصيد في العالم الإسلامي في العصور الوسطى من أنواع الرياضة، بالإضافة إلى كونه مصدراً للطعام؛ فقد كان وسيلةً ترفيهيةً مفضلةً لدى الأغنياء، وضرورةً ومصدر طعام بالنسبة إلى الطبقات الأقل شأناً. وبالنظر إلى القيود المحددة لذبح الحيوانات المستأنسة فإننا نجد اشتراطاً بأن يكون ذبْحاً حلالاً، ولكي يكون الصيد حلالاً وفقاً للشريعة الإسلامية فقد أولى العلماء المسلمون اهتمامهم بتحديد أي طريدة تكون جائزة للاستهلاك ومتى. ومن ناحية أساسية فإن أي حيوان بري يُقتل من قِبَل صياد يُعدُّ حلالاً، باستثناء الخنازير التي كانت مُحَرَّمةً. ويحرم على الحجاج أكل الصيد أثناء الحج. وفي حين أن التقاليد اليهودية تُعدُّ السمك ذا الزعانف والحراشف وحده الطعام الحلال لليهود؛ فإن المسلمين يُعدُّون طعام البحر بمجمله حلالاً وفي أي وقت.

وكان الصيد أمراً شائعاً في الأدب الإسلامي في العصور الوسطى؛ سواء في الشعر أم في وصف عشق الحاكم لقضاء الوقت على ظهر الخيل؛ إذ يقوم هو وأصحابه بمطاردة الأرانب البرية، والحجل، والسَّمَّان، والإوز.. وغيرها من الطرائد الصغيرة باستخدام صقور الصيد وكلابه.

وقد خصَّص أسامة بن منقذ في مذكراته (1095 - 1188م) قسماً عن مآثر والده في الصيد بالقرب من ممتلكات العائلة في شيزر الواقعة في الجبال بين حماة والشاطئ السوري⁽¹⁾. ونظراً إلى أنه من طبقة ثرية فقد كان لهم أراضٍ شاسعة لممارسة الصيد عليها. وفي الواقع ذكر أسامة بن منقذ بأنه كان لهم في

(1) اسم المذكرات: كتاب الاعتبار، تحقيق: فيليب حُتي، د.ف (القاهرة: مكتبة الثقافة العربية، د.ت). (المترجم).

شيزر حقلان للصيد: «ولنا بشيزر مُتَصِيدَان: مُتَصِيدٌ لِلحَجَل والأرانب في الجبل قَبْلِي البلد، ومُتَصِيدٌ لطير الماء والدَّرَاج والأرانب والغزلان على النهر في الأزوار من غربي البلد⁽¹⁾».

وتُعَدُّ الصقور والنسور طيوراً جارحة ولكنها كانت أمراً حيوياً للصياد الناجح؛ الذي كان يستخدم كلاب الصيد أيضاً. وفي واقع الأمر فإن والد أسامة اعتاد على إيفاد بعض رجاله إلى أمكنة بعيدة لشراء أحسن النسور، بالإضافة إلى الصقور. بل إنه أرسل بعض معاونيه إلى القسطنطينية (العاصمة البيزنطية) لشراء صقور الصيد وكلابه. وتُشْتَرى الصقور والحَمَام أيضاً من السكَّان المحليين الذين أنشؤوا مراكز صيد قريبة للوفاء بالطلب على الطيور. ومع أن الصقور والنسور كانت وسائل رائعة لصيد الطرائد الصغيرة والطيور الأخرى؛ إلا أن الفهود كان يُستعان بها غالباً في صيد الطرائد الأكبر مثل الغزلان والظباء والأياثل والحُمُر الوحشية والخنازير البرية.

وقد كانت الصقور والنسور والحَمَام والفهود والخيل من أهم أسباب الرزق والعيش لصائدها ومالكها، إضافةً إلى كونها مُهمَّةً للصيادين الناجحين، ومن ثمَّ كان هناك اهتمام بالغ ومنقطع النظير بالرجال صائدي هذه الحيوانات. ومن غير المألوف للصياد أن يُبقي هذه الحيوانات في منزله، ولكن قد يحصل خلاف ذلك؛ فقد أورد أسامة بن منقذ أن والده قد احتفظ بفهدة في منزله:

وكانت هذه الفهدة دون باقي الفهود في دار الوالد رحمه الله. ولها جارية تخدمها. ولها في جانب الدار قطيفة مطوية تحتها عشب يابس، وفي الجدار سكة مضرورية، فيجيء الفهَّاد بها من الصيد إلى باب الدار يضعها وفيها المرتقه، وتدخل إلى الدار إلى ذلك المكان المفروش لها فتنام فيه. وتجيء الجارية لتربطها إلى السكة المضروبة في الجدار⁽²⁾.

وقد أخبر أسامة أيضاً أن الغزلان والخراف والخشاف تُولد في المكان نفسه، وكان الفهد حسن الترويض بحيث إنه لا يُقدِّم على أذيتها.

الموت والآخرة:

تبدو طقوس الدفن لدى المسلمين بسيطة نوعاً ما، وإذا أمكن فإنها تحصل في يوم الوفاة نفسه؛ إذ تُغسَل الجثة، وتُسَدُّ فتحاتها، ثم تُغَطَّى في كفن بفرض الإعداد للدفن (من دون استخدام التوابيت). وتؤدَّى صلاة الجنازة، وتتبعها تلاوة

(1) فيليب حُتِّي، ترجمة كتاب الشاعر والمجاهد العربي الشامي في فترة الحروب الصليبية: مذكرات أسامة بن منقذ (برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1987 [1929])، ص 228. [وفي الأصل: ص 199].

(2) المصدر السابق، ص 237. [وفي الأصل: ص 207].

على الجنازة [الدعاء للميت]. ومن ثمَّ تُحْمَلُ الجثة المكفَّنة على نعش أو على نوع من النَقَّالَات إلى المقبرة، وتُوضَع الجثة على الجانب الأيمن والوجه تجاه القبلة (الكعبة) داخل قبر مُسَطَّح نسبياً. وبذلك يستطيع الميت سماع نداء المؤذِّن للصلاة. ووفقاً لكثير من العلماء المسلمين⁽¹⁾ يُعَدُّ إحراق الجثة أمراً غير مقبول؛ نظراً إلى أهمية البعث المادي الجسدي للميت في نهاية الزمان⁽²⁾. وعلى نحو تقليدي فإن هذا الأمر غير مقبول أيضاً عند العلماء اليهود والمسيحيين لأسباب مماثلة⁽³⁾.

ويُلاحظ أنَّ الإجراءات البسيطة والمعتدلة للدفن الصحيح للجثة هي أمور مُهمَّة، فهي تمثل عقيدة الموت نفسها والثواب والعقاب في الحياة الآخرة وهي الحياة الأبدية. وأحد الموضوعات الأكثر شيوعاً في القرآن هو ضرورة الإيمان بالله الواحد واليوم الآخر (يوم الحساب؛ أو يوم البعث). وقد عُرض هذا الموضوع المهم بوضوح وإسهاب في السورة السابعة من القرآن التي تصف موقفاً حَدَثَ في بداية الزمن البشري:

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧١﴾ أَوْ نَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٢﴾﴾ (الأعراف، الآيتان 171-172).

ومن المؤكَّد أنَّ الله هو الذي يعلم متى سيقابل كلُّ فرد لا محالة مَلَكَ الموت المعروف باسم عزرائيل⁽⁴⁾. وهناك اعتقاد شائع بأنَّ الله قد حدَّد مكان وفاة كل شخص عن طريق توجيه الأمر إلى مَلَكٍ بوضع ذرة تراب من الموطن والمكان المُعَدَّ لوفاة الشخص في المني في رحم أمه (أو أمها). وهناك قصص كثيرة تُحكى عن أناس شعروا بأنهم مُجْبَرُونَ على زيارة مكانٍ ما دون سبب واضح، فقط لكي يموتوا عند وصولهم إلى هذا المكان. وبحسب رأي كثير من العلماء فما إن يدخل المتوفى القبر حتى يأتيه مَلَكَانِ (يُشار إليهما غالباً⁽⁵⁾ بمنكر ونكير) يقومان بإجراء استنطاق الميت عن مضمون إيمانه، وبعد الاستنطاق يفرضان الثواب على الصالح، والعقاب على

(1) تحريم حرق الجثة هو موضع إجماع بين العلماء المسلمين. (المترجم).

(2) ليس الأمر متعلقاً بالجنة بهذا الجانب، فالجثة التي تُحَرَّقُ تندو رماداً والتي تُدْفَنُ تندو تراباً والله قادر على بعث كل منهما. (المترجم).

(3) تيموتي اينسول، علم الآثار في الإسلام (مالدين، مينيسوتا: ناشرين بلاكويل للنشر، 1999م)، ص 166 - 200.

(4) لم يرد في القرآن الكريم إلا باسم (مَلَكُ الموت). (المترجم).

(5) هذان هما الاسمان المتعارف عليهما في المصادر الإسلامية. (المترجم).

الفاقد⁽¹⁾. وكما ورد سابقاً فإنه ينبغي أن يكون القبر قليل العمق بما يكفي ليستطيع المتوفى سماع نداء المؤذن للصلاة؛ وينبغي أيضاً أن يكون عميقاً بما يكفي لكي يستطيع المتوفى أن يقف ويُجيب على أسئلة الملائكة⁽²⁾.

وبما أن موعد وفاة المرء ومكانها لا يعلمهما إلا الله؛ فإن اللحظة المحددة التي يقوم فيها ملك آخر يُدعى إسرافيل بِدَقِّ النفير مُعلنًا بعث الموتى وجمع الأرواح لليوم الآخر - أي يوم القيامة - لا يعلمها إلا الله أيضاً. ولكن هناك أحداثاً معينة يُتَوَقَّع حدوثها قبل اليوم الآخر، مثل الكوارث الطبيعية، وشروق الشمس من المغرب، والخسوف الثلاثي للقمر، وخروج يأجوج ومأجوج ليحدثوا الدمار والخراب في الأرض. وسيعود عيسى أيضاً في آخر الأيام ليقاتل الدجال. وبعد هزيمة المسيح للدجال سيموت للمرة الأولى (وفقاً للقرآن - في سورة النساء، الآية 157 - ظهر المسيح ليموت على الصليب)⁽³⁾، ويُدفن في قبر بجوار محمد في المدينة⁽⁴⁾.

وهناك شخصية تُدعى المهدي ستأتي وتهزم أعداء الله ويحلّ الدمار بالعالم، وتُبشّر باقتراب العصر الألفي الجديد. ويقول معظم علماء السنة إن المهدي هو فرد من ذرية محمد، وهناك أقلية تقول إن عيسى والمهدي هما شخصية واحدة⁽⁵⁾. ويعتقد الشيعة الاثنا عشرية أن محمداً المهدي [ابن الحسن العسكري] - الإمام الغائب - هو المهدي. وقبل يوم القيامة سيحدث البعث الجسدي للأموات، ومن ثمَّ يُعرَض الصالحون والطالحون أمام الله، ويقوم الملائكة بذكر حسناتهم وسيئاتهم المسجلة في كتب معينة، ومن ثمَّ يأتي الحكم الإلهي الأخير. وجوهرياً يُعدُّ حكم الله حكماً قطعياً، وقد يكون إثباتاً علنياً للثواب أو العقاب الذي حُكِمَ به على الشخص

(1) حول الفقه الإسلامي في العصور الوسطى في ما يتعلق بوفاة المرء انظر: جين أيدلمان سميت وإيفون يربك حداد، «الموت والبعث: الإسلام القديم»، في: المفهوم الإسلامي للموت والبعث (ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 1981م)، ص 31 - 61. انظر أيضاً: الفزالي، تذكر الموت والحياة الآخرة، الجزء 40 من كتاب: إحياء علوم الدين (كمبريدج، المملكة المتحدة: جمعية النصوص الإسلامية، 1989م).

(2) بكل تأكيد هذه التفسيرات من عند المؤلف ولم يرد بهذا الشكل في أي من المصادر الإسلامية. (الترجم).

(3) الآية الكريمة في سورة النساء هي: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ﴾ (النساء: آية: 157)؛ وهي لا تحمل هذا المعنى كما هو واضح. (الترجم).

(4) حول الفقه الإسلامي في العصور الوسطى في ما يتعلق بالإيمان بالآخرة والرؤيا النبوية انظر: ديفيد كوك، دراسات في سفر الرؤيا الإسلامية (برنستون، نيوجيرسي: مطبعة داروين، 2002م)، انظر أيضاً: سميت وحداد، «الإيمان بالآخرة ويوم القيامة والبعث النهائي في الإسلام القديم»، في: الموت والبعث، ص 63-97.

(5) سليمان مراد، «يسوع وفقاً لابن عساكر»، في إصدار جيمس ليندزي، ابن عساكر وأوائل التاريخ الإسلامي (برنستون، نيوجيرسي: مطبعة داروين، 2001م)، ص 24 - 43. انظر أيضاً طريف خالدي، المسيح المسلم: أحاديث وقصص من الأدب الإسلامي (كمبريدج: مطبعة جامعة هارفرد، 2001م).

حال وفاته. ووفقاً لبعض علماء السُّنة فإن الحساب سيتم في وادٍ إلى الشرق من القدس (كما هو في اليهودية والمسيحية) وستنقل الكعبة من مكة حتى تشهد ذلك. أما ثواب الصالحين وعقاب الطالحين فيماثل ما ورد أيضاً في اليهودية والمسيحية؛ فالصالحون يُثابون بالجنة، في حين يُساق الفاسدون إلى النار. وبحسب رأي بعض المعلقين فإن الفاسدين والمذنبين يصلون إلى النار من خلال جهنم وهي مقلب نفايات جنوب مدينة القدس⁽¹⁾. وفي حين يتحدث القرآن عن جنتين ﴿وَلِمَنْ حَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ﴾ (سورة الرحمن، الآية 46)، ﴿وَمِنْ دُونِهِمَا جَنَّتَانِ﴾ (سورة الرحمن، الآية 62)، إلا أن بعض المعلقين زادوا العدد من أربع إلى سبع جنّات⁽²⁾، تأتي في أعلاها ومقدمتها «جنة عدن»⁽³⁾.

ومهما كان عدد الجنان للصالحين، ومهما كانت الطرق التي يسلكها الطالحون نحو النيران؛ فإن القرآن أَوْضَحَ بشكل كامل ما يُعدُّ للذين يُطيعون الله ورسوله، وأولئك الذين يعصونه ويعصون رسوله:

﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَقْفَرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ كَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيماً فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ﴾ (سورة محمد، الآية 15).

(1) تسمية (جهنم) أطلقها القرآن على النار التي أعدها الله - تعالى - للكافرين والعصاة في السماء؛ وليس (مقلب نفايات). (المترجم).

(2) وفقاً لأدلة شرعية ثبتت عندهم. (المترجم).

(3) ورد في الحديث أن الفردوس هي أعلى الجنان، وفيها يُسمع أطيح العرش. (المترجم).

الفصل السابع

اقتراحات لقراءات أخرى

هذا البيان مدعوماً بالبيانات (الببليوغرافيا) التي يمكن الرجوع إليها؛ فهي تزود القارئ -بشكل رئيسي- بعدد كبير من المراجع والصحف والمقالات والدراسات المكتوبة باللغة الإنجليزية، والتي تتناول مظاهر الحياة اليومية في العالم الإسلامي في العصور الوسطى (Daily Life in the Medieval Islamic World). أمّا الذين يهتمون بالحصول على بيان بهذه المراجع أكثر شمولاً وأكثر احتواءً على التعليقات والحواشي فيمكنهم الرجوع إلى كتاب آر. ستيفن همفريز (R. Stephen Humphreys) الذي يحمل عنوان: التاريخ الإسلامي: إطار فكري عام للتحقيق (Islamic History: A Framework for Inquiry). ويُراعى مراجعة الطبعة المنقّحة منه [المتوفرة في طبعة برنستون، نيو جيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1991 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991)]. فإن هذه الطبعة -بالإضافة إلى أنها متوفرة في صورة كتاب ذي غلاف ورقي مرن وممتين - تُعدُّ أكبر نسخ الكتاب وأفضلها على الإطلاق؛ إذ تشمل على مقدمة باللغة الإنجليزية تتضمن المصادر الأساسية والثانوية التي تُعين على فهم تاريخ العالم الإسلامي في العصور الوسطى.

وفي هذا الصدد أيضاً هناك طبعة جديدة من كتاب: موسوعة الإسلام (Encyclopaedia of Islam) تتكون من 12 مجلداً [ليدن: بريل، 1954 - 2004م (Leiden: Brill, 1954-2004)]، وتُعدُّ المرجع الأساسي الذي لا غنى عنه لأي دارس جاد للإسلام أو لتاريخه، ولكن نظراً إلى غلاء ثمنها يتعدّد الحصول عليها بسهولة في أي مكان بالأسواق؛ لذا يمكن للمرء أن يعثر عليها بشكل رئيسي في مكتبات الكليات والجامعات.

وهناك أيضاً كتاب: موسوعة القرآن، (Encyclopaedia of the Qur'an) وهو مكون من خمسة مجلدات [ليدن: بريل، 2000-2005م (Leiden: Brill, 2000-2005)]. ويُعدُّ هذا الكتاب أفضل خلاصة وافية متوفرة باللغة الإنجليزية تتناول القرآن الكريم. وأخيراً فإنه على الرغم من أن قاموس العصور الوسطى (Dictionary of the Middle Ages) المكون من 13 مجلداً يركّز على تناول تاريخ العصور الوسطى في القارة الأوروبية؛ فإنه يحتوي أيضاً على بعض الإشارات والمداخلات الرائعة المتعلقة بتاريخ العالم الإسلامي في العصور الوسطى، ويمكن الحصول على هذا القاموس بشكل أكبر في المكتبات المحلية أيضاً.

المراجع

جير إل. باكاراك، دليل الدراسات الشرق أوسطية. سياتل: مطبعة جامعة واشنطن، 1984م.

Bacharach, Jere L., *A Middle East Studies Handbook*. Seattle: University of Washington Press, 1984.

سي. إي. بوسوورث، السلالات الحاكمة الإسلامية الجديدة: دليل تاريخي خاص بتسلسل الأحداث الزمنية والأنساب. نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 1996م.
Bosworth, C.E. *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual*. New York: Columbia University Press, 1996.

تاريخ الأدب العربي لكمبردج: السمات الأدبية المحضة في العصر العباسي. الطبقات الخاصة بكل من: جوليا آشتياني، و تي. إم. جونستون، وآر. بي. سيرجنت وجي. آر. سميث. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1990م.
Cambridge History of Arabic Literature: Abbasid Belles-Lettres. Julia Ashtiany, T.M. Johnstone, R.B. Serjeant, and G.R. Smith, eds. New York: Cambridge University Press, 1990.

تاريخ الأدب العربي لكمبردج: تاريخ الأدب العربي حتى نهاية العصر الأموي. الطبقات الخاصة بكل من: إيه. إف. إل. بيستون، و تي. إم. جونستون، وآر. بي. سيرجنت، و جي. آر. سميث. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1983م.
Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period. A.F.L. Beeston, T.M. Johnstone, R.B. Serjeant, and G.R. Smith, eds. New York: Cambridge University Press, 1983.

تاريخ الأدب العربي لكمبردج: الدين والتعليم والعلوم في العصر العباسي. الطبقات الخاصة بكل من: إم. جي. إل. يونغ، و جي. دي. لاثام، وآر. بي. سيرجنت. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1990م.
Cambridge History of Arabic Literature: Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period. M.J.L. Young, J.D. Latham, and R.B. Serjeant, eds. New York: Cambridge University Press, 1990.

تاريخ الأدب العربي لكمبردج: الأدب الأندلسي. الطبقات الخاصة بكل من: إم. آر. مينوكال، وآر. بي. شيندلين، وإم. سيلز. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 2000م.
Cambridge History of Arabic Literature: The Literature of Al-Andalus. M.R. Menocal, R.P. Scheindlin, and M. Sells, eds. New York: Cambridge University Press, 2000.

تاريخ مصر لكمبردج، مجلدان. الطبعة الخاصة بـ: كارل إف. بيتري. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1998م.

Cambridge History of Egypt, 2 vols. Carl F. Petry, ed. New York: Cambridge University Press, 1998.

تاريخ إيران لكمبردج، سبعة مجلدات. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1968-1991م.
Cambridge History of Iran, 7 vols. New York: Cambridge University Press, 1968-91.

تاريخ الإسلام لكمبردج، مجلدان. الطبقات الخاصة بكل من: بي. إم. هولت، وأن كي. إس. لامبتون، وبيرنارد لويس. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1970م.

Cambridge History of Islam, 2 vols. P.M. Holt, Ann K.S. Lambton, and Bernard Lewis, eds. New York: Cambridge University Press, 1970.

باتريشيا كرون، مجتمعات ما قبل العصر الصناعي: تحليل العالم قبل العصر الحديث. أكسفورد: وان ورلد، 1993م.

Crone, Patricia. *Pre-Industrial Societies: Anatomy of the Pre-Modern World*. Oxford: Oneworld, 1993.

قاموس العصور الوسطى، 13 مجلدًا. الطبعة الخاصة بـ: جوزيف آر. سترابر. نيويورك: سكرابينر، 1982-1989.

Dictionary of the Middle Ages, 13 vols. Joseph R. Strayer, gen.ed. New York: Scribner, 1982-1989.

موسوعة الإسلام، الطبعة الجديدة، 12 مجلدًا. ليدن: بريل، 1954-2004م.
Encyclopaedia of Islam, New Edition, 12 vols. Leiden: Brill, 1954-2004.

الموسوعة العلمية عن القرآن الكريم، 5 مجلدات. الطبعة الخاصة بـ: جين دامين ماكاوليف. ليدن: بريل، 2002-2005.

Encyclopaedia of the Qur'an, 5 vols. Jane Dammen McAuliffe, gen. ed. Leiden: Brill, 2000-2005.

تكوين العالم الإسلامي القديم، 17 مجلدًا. الطبعة الخاصة بـ: لورنس أي كونراد. ألدريشوت، المملكة المتحدة: أشغيت، 1998م.

The Formation of the Classical Islamic World, 17 vols. (48 projected). Lawrence I. Conrad, gen. ed. Aldershot, UK: Ashgate, 1998-.

إس.دي.إيه. غويتن، المجتمع المتوسطي: التجمعات اليهودية في العالم كما صُوِّرت في جنيزة القاهرة، 6 مجلدات. بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1967-1993م.
Goitein, S.D. *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the World as Portrayed in the Cairo Geniza*, 6 vols. Berkeley: University of California Press, 1967-93.

آر. ستيفن همفريز، الطبعة المنقّحة من كتاب التاريخ الإسلامي: إطار فكري عام للتحقق. برنستون، نيو جيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1991م.
Humphreys, R. Stephen. *Islamic History: A Framework for Inquiry*, rev. ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.

الفهرس الإسلامي، 1906-1955م. طبعة جي. دي. بيرسون، كمبردج: مطبعة جامعة كمبردج، 1958. مع ملاحق لكل خمس سنوات.
Index Islamicus, 1906-1955. J. D. Pearson, ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1958, with Supplements at five-year intervals.

تشايز. ف. روبنسون. التاريخ الإسلامي، نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 2003.
Robinson, Chase F. *Islamic Historiography*, New Yorks: Cambridge University Press, 2003.

طبعة إي. إل. يودوفيتش، الشرق الأوسط الإسلامي (700 - 1900): دراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي. برنستون، نيو جيرسي: مطبعة داروين، 1981م.
Udovitch, A.L., ed. *The Islamic Middle East, 700-1900: Studies in Economic and Social History*. Princeton, NJ: Darwin Press, 1981.

الصحف والمجلات:

الصحيفة الدولية للدراسات الشرق أوسطية (جمعية دراسات الشرق الأوسط الموجودة في أمريكا الشمالية، نيويورك، المجلد رقم 1، 1970م).
International Journal of Middle East Studies (Middle East Studies Association of North America. New York, Volume 1, 1970-)

دراسات القدس حول المجتمع العربي والإسلامي (القدس، المجلد رقم 1، 1979م).
Jerusalem Studies in Arabic and Islam (Jerusalem, volume 1, 1979-)

صحيفة الدراسات الإسلامية (أكسفورد، المجلد رقم 1، 1989م).
Journal of Islamic Studies (Oxford, volume 1, 1989-)

صحيفة دراسات الشرق الأدنى (شيكاغو، المجلد رقم 1، 1942م).

Journal of Near Eastern Studies (Chicago, volume 1, 1942-)

صحيفة الدراسات السامية (مانشستر، المملكة المتحدة، المجلد رقم 1، 1956م).

Journal of Semitic Studies (Manchester, UK, volume 1, 1956-)

صحيفة المجتمع الشرقي الأمريكي (نيوهافن، كينيديكيت، المجلد رقم 1، 1843م).

Journal of the American Oriental Society (New Haven, CT, volume 1, 1843-)

صحيفة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق (ليدن، المجلد رقم 1، 1957م).

Journal of the Economic and Social History of the Orient (Leiden, volume 1, 1957-)

المساق: الإسلام والمجتمع المتوسطي في القرون الوسطى (ليدن، المملكة المتحدة، المجلد رقم 1، 1988م).

Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean (Leeds, UK, volume 1, 1988-)

الصراعات المتعلقة بالقرون الوسطى: نقاط التقاء ثقافة اليهود والمسلمين والمسيحيين وحوارهم (ليدن، المجلد رقم 1، 1994م).

Medieval Encounters: Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue (Leiden, volume 1, 1994-)

العالم الإسلامي (هاتفورد، كينيديكيت، المجلد رقم 1، 1911م).

The Muslim World (Hartford, CT, volume 1, 1911-)

الدراسات الإسلامية (باريس، المجلد رقم 1، 1953م).

Studia Islamica (Paris, volume 1, 1953)

دراسات عامة عن التاريخ الإسلامي:

محمد جميل أبو النصر، تاريخ المغرب في العصر الإسلامي. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1987م.

Abun-Nasr, Jamil M. *A History of the Maghrib in the Islamic Period*. New York: Cambridge University Press, 1987.

جوناثان بيركي، تكوّن الإسلام: الدين والمجتمع في الشرق الأدنى (600-1800م).
نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 2003م.

Berkey, Jonathan. *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800*. New York: Cambridge University Press, 2003.

جوناثان بلوم وشيلا بلير، الإسلام: ألف عام من الإيمان والقوة. نيو هافين،
كينيتيكت: مطبعة جامعة ييل، 2002م.

Bloom, Jonathan, and Sheila Blair. *Islam: A Thousand Years of Faith and Power*. New Haven, CT: Yale University Press, 2002.

ريتشارد دبليو. بولييت، الإسلام: نظرة عامة. نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا،
1994م.

Bulliet, Richard W. *Islam: The View From the Edge*. New York: Columbia University Press, 1994.

فيرنون أو إيفر، تاريخ العالم الإسلامي حتى عام 1405: صناعة حضارة. أبر سادل
ريفير، نيوجيرسي: برنيتس هول، 2004م.

Egger, Vernon O. *A History of the Muslim World to 1405: The Making of A Civilization*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2004.

الطبعة الخاصة ب: جون إل. إسبوسيتو، تاريخ الإسلام لأكسفورد. نيويورك: مطبعة
جامعة أكسفورد، 1999م.

Esposito, John L., ed. *The Oxford History of Islam*. New York: Oxford University Press, 1999.

مارشال جي. إس. هودغسون، مغامرة الإسلام، 3 مجلدات. شيكاغو: مطبعة جامعة
شيكاغو، 1974م.

Hodgson, Marshall G.S. *The Venture of Islam*, 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

ألبرت حوراني، تاريخ الشعوب العربية. كمبردج، ماساشوستس: مطبعة جامعة
هارفرد، 1991م.

Hourani, Albert. *A History of the Arab Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.

إيرا لايدوس، الطبعة المنقّحة من كتاب تاريخ المجتمعات الإسلامية. بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 2002م.

Lapidus, Ira. *A History of Islamic Societies*, rev. ed. Berkeley: University of California Press, 2002.

برنارد لويس، الشرق الأوسط: نبذة موجزة عن تاريخ آخر 2000 عام. نيويورك: سيمون وشاستر، 1995م.

Lewis, Bernard. *The Middle East: A Brief History of the Last 2,000 Years*. New York: Simon and Schuster, 1995.

طبعة برنارد لويس وترجمتها، الإسلام: من عهد النبي محمد حتى السيطرة على القسطنطينية (إستانبول حالياً)، مجلدان. نيويورك: ووكر أند كومباني، 1974م.
Lewis, Bernard, ed. and trans. *Islam: From the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*, 2 vols. New York: Walker and Company, 1974.

الطبعة الخاصة بـ: فرانسيس روبنسون، تاريخ العالم الإسلامي الواضح لكمبردج. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1996م.

Robinson, Francis, ed. *Cambridge Illustrated History of the Islamic World*. New York: Cambridge University Press, 1996.

مارتين سيكر، سطوة العالم الإسلامي: من الفتوحات العربية حتى حصار فيينا. ويستبورت، كينيديكيت: برايجر، 2000م.

Sicker, Martin. *The Islamic World in Ascendancy: From the Arab Conquests to the Siege of Vienna*. Westport, CT: Praeger, 2000.

انتشار الإسلام بعامة والخلافة العليا (نحو عام 600-1000م):

خليل عثامنة، استقرار العرب في أثناء الخلافة الأموية، دراسات القدس حول المجتمع العربي والإسلامي، 8 (1986م): 185-207.

'Athamina, Khalil. «Arab Settlement during the Umayyad Caliphate», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8 (1986): 185-207.

ريتشارد دبليو. بولييت، الناقة والزعيم السياسي. كمبردج: مطبعة جامعة هارفارد، 1975م.

Bulliet, Richard W. *The Camel and the Wheel*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

_____. اعتناق الإسلام في قرون العصور الوسطى: مقال في التاريخ الكمي.
كمبردج: مطبعة جامعة هارفارد، 1979م.

_____. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

بول إم. كوب، الرايات البيضاء: الخلاف في سورية العباسية، 750-880. ألباني،
مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 2001م.

Cobb, Paul M. *White Banners: Contention in Abbasid Syria, 750-880*. Albany: State University of New York Press, 2001.

باتريشيا كرون، حكم الله: الحكم والإسلام. نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا،
2004م.

Crone, Patricia. *God's Rule: Government and Islam*. New York: Columbia University Press, 2004.

_____. التجارة المكية وانتشار الإسلام. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة
برنستون، 1987م.

_____. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987.

باتريشيا كرون ومارتن هيندز، خليفة الله: السلطة الدينية في العقود الأولى من
الإسلام. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1986م.

Crone, Patricia, and Martin Hinds. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. New York: Cambridge University Press, 1986.

فهد دفرتي، طائفة الإسماعيلية: تاريخها ومعتقداتها. نيويورك: مطبعة جامعة
كمبردج، 1990م.

Dafarty, Fahad. *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*. New York: Cambridge University Press, 1990.

إلتون دانييل، التاريخ السياسي والاجتماعي لخراسان تحت الحكم العباسي، 747-
820م. مينيابوليس: المكتبة الإسلامية «ببليوتيك إسلاميكا»، 1979م.

Daniel, Elton. *The Political and Social History of Khurasan Under Abbasid Rule, 747-820*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1979.

فرد إم. دونر، الفتوحات الإسلامية الأولى. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1981م.

Donner, Fred M. *The Early Islamic Conquests*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.

_____. «من الإيمان إلى الإسلام: الوعي الذاتي الاعترافي في المجتمع الإسلامي الأول»، في: بيزنطة والشرق الأدنى في بداية عهده بالإسلام، المجلد رقم 4: أنماط الهوية الطائفية، طبعة لورنس أي. كونراد، برنستون، نيوجيرسي: مطبعة داروين. _____، «From Believers to Muslims: Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community», in *The Byzantine and Early Islamic Near East, vol.4, Patterns of Communal Identity*, ed. Lawrence I. Conrad. Princeton, NJ: Darwin Press, forthcoming.

_____. الأخبار المتداولة بشأن الأصول الإسلامية: بدايات الكتابة التاريخية الإسلامية. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة داروين، 1998م.

_____. *Narratives of Islamic Origins: The Beginners of Islamic Historical Writing*. Princeton, NJ: Darwin Press, 1998.

طيب الهبري، إعادة تفسير التاريخ الإسلامي: هارون الرشيد وأخبار الخلافة العباسية. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1999م.

El-Hibri, Tayeb. *Reinterpreting Islamic Historiography: Harun al-Rashid and the Narrative of the Abbasid Caliphate*. New York: Cambridge University Press, 1999.

ماثيو كوردون، انتشار الإسلام. ويستبورت، كينيديكت: مطبعة غرينوود، 2005م.

Cordon, Matthew. *The Rise of Islam*. Westport, CT: Greenwood Press, 2005.

ألفرد غيوم، ترجمة، حياة محمد: ترجمة لسيرة رسول الله لابن إسحاق. أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1955م.

Guillaume, Alfred, trans. *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*. Oxford: Oxford University Press, 1955.

هينز هالم، إمبراطورية المهدي: ظهور الفاطميين، ترجمة، مايكل بونير. ليدن: بريل، 1996م.

Halm, Heinz. *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*, trans. Michael Bonner. Leiden: Brill, 1996.

جي. آر. هاوتنج، فكرة الوثنية وظهور الإسلام: من مرحلة الصراع إلى التاريخ.
نيويورك: مطبعة جامعة كامبردج، 1999م.

Hawting, G.R. *The Idea of Idolatry and the Emergency of Islam: From Polemic to History*. New York: Cambridge University Press, 1999.

جوزيف هوروفيتز، المؤلفات الأولى عن النبي ومؤلفوها. برنستون، نيوجيرسي:
مطبعة داروين، 2002م.

Horovitz, Josef. *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*. Princeton, NJ: Darwin Press, 2002.

روبرت جي. هويلاند، شبه الجزيرة العربية والعرب: من العصر البرونزي حتى
مجيء الإسلام. نيويورك: راوتلدج، 2001م.

Hoyland, Robert G. *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam*. New York: Routledge, 2001.

—، الإسلام كما رآه الآخرون: نظرة مسحية وتقويم للكتابات المسيحية واليهودية
والزرادشية حول بدايات الإسلام. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة داروين، 1997م.
—، *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton, NJ: Darwin Press, 1997.

ابن إسحاق، سيرة رسول الله. انظر: غيوم.

Ibn Ishaq. *Sirat rasul Allah*. See Guillaume.

ابن كثير، السيرة النبوية. انظر: لو جاسيك.

Ibn Kathir. *Al-Sira al-Nabawiyya*. See Le Gassick.

تشارلز عيساوي، «منطقة الإمبراطورية العربية وسكانها: مقال تأملي»، في جريدة
الشرق الأوسط الإسلامية، 700-1900: دراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي،
طبعة إيه. إل. يودوفيتش. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة داروين، 1981م، 374-396.

Issawi, Charles. «The area and Population of the Arab Empire: An Essay in Speculation,» in *The Islamic Middle East, 700-1900: Studies in Economic and Social History*, ed. A.L. Udovitch. Princeton, NJ: Darwin Press, 1981, 374-96.

هيو إن. كينيدي، البرتغال وإسبانيا المسلمتان: التاريخ السياسي للأندلس.
نيويورك: لونغمان، 1996م.

Kennedy, Hugh N. *Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus*. New York: Longman, 1996.

_____ . النبي وعصر الخلفاء: الشرق الأدنى الإسلامي من القرن السادس إلى القرن الحادي عشر. نيويورك: لونغمان، 1986م.

_____. *The Prophet and the Age of Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*. New York: Longman, 1986.

إيلا لاندو-تاسيرون، «من المجتمع القبلي إلى الحكومة والدولة المركزية: تفسير للأحداث والأقاويل المتداولة بشأن فترة تكوّن الإسلام»، دراسات القدس حول المجتمع العربي والإسلامي 24 (2000م): 180 - 216.

Landau-Tasseran, Ella. «*From Tribal Society to Centralized Polity: An Interpretation of Events and Anecdotes in the Formative Period of Islam*,» Jerusalem Studies in Arabic and Islam 24 (2000): 180-216.

جاكوب لاسينر، تكوّن الحكم العباسي. مطبعة جامعة برنستون، 1980م.
Lassner, Jacob. *The Shaping of Abbasid Rule*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

تريفور لو جاسيك، ترجمة، حياة النبي محمد: ترجمة السيرة النبوية لابن كثير. ريدينغ، المملكة المتحدة: مركز الإسهام الإسلامي للحضارة، 1998م.
Le Gassick, Trevor, trans. *The Life of the Prophet Muhammad: A Translation of Ibn Kathir's al-Sira al-Nabawiyya*. Reading, UK: Center for Muslim Contribution to Civilization, 1998.

مايكل ليكر، «في أسواق المدينة (يثرب) في عهد ما قبل الإسلام وبداياته»، دراسات القدس حول المجتمع العربي والإسلامي 8 (1986م): 133 - 148.
Lecker, Michael. «*On the Markets of Medina (Yathrib) in Pre-Islamic and Early Islamic Times*,» Jerusalem Studies in Arabic and Islam 8 (1986): 133-48.

طبعة إي جيمس ليندزي، ابن عساكر وتاريخ الإسلام في بداياته. برنستون، نيو جيرسي: مطبعة داروين، 2001م.
Lindsay, James E., ed. *Ibn 'Asakir and Early Islamic History*. Princeton, NJ: Darwin Press, 2001.

_____ . «الدعوة الفاطمية في شمال إفريقية: مقتطفات وترجمات من القاضي النعمان (974م)»، كتاب افتتاح الدعوة، يوناني - عربي، 7-8 (1999-2000م): 283-310.
_____. «*The Fatimid Da'wa in North Africa: Excerpted and Translated from al-Qadi al-Nu'man's (d. 974 A.D.) Kitab iftitah al-da'wa*,» Graeco-Arabica, 7-8 (1999-2000): 283-310.

«السمات النبوية في بعثة أبي عبد الله الشيعي بين بربر كتامة، 893-910»، *الصحيفة الدولية للدراسات الشرق أوسطية*، 1-24. (1992م): 39-56.

____. «Prophetic Paallels in Abu 'Abd Allah al-Shi'i's Mission among the Kutama Berbers, 893-910,» *International Journal of Middle East Studies* 24.1 (1992): 39-56.

ويلفريد مايدلانغ، خلافة محمد: دراسة بخصوص الخلافة المحمدية في بدايتها. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1997م.

Madelung, Wilferd. *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*. New York: Cambridge University Press, 1997.

مايكل جي. موروني، العراق بعد الفتح الإسلامي. برنستون، نيو جيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1984م.

Morony, Michael G. *Iraq After the Muslim Conquest*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

إف. إي. بيترز، محمد وظهور الإسلام. ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 1994م.

Peters, F.E. *Muhammad and The Origins of Islam*. Albany: State University of New York Press, 1994.

إف. تشايز روبنسون، الإمبراطورية والصفوة بعد الفتح الإسلامي: التحولات التي خضعت لها ميزوبوتاميا الشمالية. مطبعة جامعة كمبردج، 2000م.

Robinson, Chase F. *Empire and Elites after the Muslim Conquest: The Transformations of Northern Mesopotamia*. New York: Cambridge University Press, 2000.

أوري روبين، بين الكتاب المقدس والقرآن: بنو إسرائيل والصورة الذاتية الإسلامية. برنستون، نيو جيرسي: مطبعة داروين، 1999م.

Rubin, Uri. *Between Bible and the Qur'an: The Children of Israel and the Islamic Self-Image*. Princeton, NJ: Darwin Press, 1999.

سافدج إليزابيث، الطريق إلى النار والطريق إلى الجنة: استجابة شمال إفريقية للفتح العربي. برنستون، نيو جيرسي: مطبعة داروين، 1997م.

Savage Elizabeth. *A Gateway to Hell, a Gateway to Paradise: The North African Response to the Arab Conquest*. Princeton, NJ: Darwin Press, 1997.

موشي شارون، الرايات السود من الشرق: تأسيس الدولة العباسية وظهور الخلافات والثورات. القدس: مطبعة ماغنيس، 1983م.

Sharon, Moshe. *Black Banners from the East: The Establishment of the Abbasid State, Incubation of A Revolt*. Jerusalem: Magnes Press, 1983.

_____. «ظهور النقاش والجدل حول شرعية السلطة في بدايات الإسلام»، دراسات القدس حول المجتمع العربي والإسلامي، 5 (1984م): 121-142.

_____. «The Development of the Debate around the Legitimacy of Authority in Early Islam», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 5 (1984): 121-142.

إلياس شوفاني، الردة والفتح الإسلامي لشبه الجزيرة العربية. تورونتو: مطبعة جامعة تورونتو، 1973م.

Shoufani, Elias. *al-Ridda and the Muslim Conquest of Arabia*. Toronto: University of Toronto Press, 1973.

الطبري، تاريخ الطبري، 40 مجلداً. ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 1985-1997م.

Al-Tabari, *The History of al-Tabari*, 40 vols. Albany: State University of New York Press, 1985-97.

بول إي واكر، ظهور إمبراطورية إسلامية: التاريخ الفاطمي ومصادره. لندن: آي.بي. توريس، 2002م.

Walker, Paul E. *Exploring an Islamic Empire: Fattimid History and its Sources*. London: I.B. Tauris, 2002.

دبليو. مونتغومري وات، محمد في مكة. أكسفورد: مطبعة كلارندون، 1953م.

_____. محمد في المدينة. أكسفورد: مطبعة كلارندون، 1956.

_____. *Muhammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press, 1956.

آندريه وينك، الهند: تكوّن العالم الإسلامي الهندي. المجلد رقم 1، الهند في عصور القرون الوسطى الأولى وانتشار الإسلام في الفترة ما بين القرنين السابع والحادي عشر. ليدن: بريل، 1990.

Wink, André. *Al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World*. Vol. 1, *Early Medieval India and the Expansion of Islam in the 7th-11th Centuries*. Leiden: Brill, 1990.

التاريخ الإسلامي في المدة 1000-1300م:

دبليو. بارثولد، خضوع تركستان للغزو المنغولي، الطبعة الرابعة، لندن: جيب موموريال ترست، 1977م (1900م).

Barthold, W. *Turkestan down to the Mongol Invasion*, 4th ed. London: E.J.W. Gibb Memorial Trust, 1977 (1900).

سي.إي. بوسورث، الغزنويون: إمبراطوريتهم في أفغانستان وشرق إيران، 944 - 1040م. بيروت: مكتبة لبنان، 1973م.

Bosworth, C.E. *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran*, 944-1040. Beirut: Librairie du Liban, 1973.

آر.جي.سي. برودهرست، ترجمة، رحلات ابن جبير. لندن: جي. كيب، 1952م. Broadhurst, R.J.C., trans. *The Travels of Ibn Jubayr*. London: J. Cape, 1952.

كلود كاهين، نشأة دولة تركيا: الإمارة السلجوقية للروم: من القرن الحادي عشر حتى القرن الرابع عشر. نيويورك: لونغمان، 2001م.

Cahen, Claude. *The Formation of Turkey: The Seljukid Sultanate of Rum: Eleventh to Fourteenth Century*. New York: Longman, 2001.

أوليفيا ريمي كونستابل، التجارة والتجارة في إسبانيا الإسلامية: إعادة التخطيط التجاري لشبه الجزيرة الأيبيرية، 900 - 1500م. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1996م.

Constable, Olivia Remie. *Trade and Traders in Muslim Spain: The Commercial Realignment of the Iberian Peninsula, 900-1500*. New York: Cambridge University Press, 1996.

هيوبرت دارك، ترجمة، كتاب الحكم أو القواعد الخاصة بالملوك: سير الملوك أو سياسة نامه الخاصة بنظام الملوك. ريتشموند، المملكة المتحدة: مطبعة كيرزون، 2002م.

Darke, Hubert, trans. *The Book of Government or Rules for Kings: The Siyar al-Mulk or Siyasat-nama of Nizam al-Mulk*. Richmond, UK: Curzon Press, 2002.

فرانشيسكو غابرييلي، المؤرخون العرب للحملات الصليبية. نيويورك: مطبعة دورسيت، 1989م.

Gabrieli, Francesco. *Arab Historians of the Crusades*. New York: Dorset Press, 1989.

توماس إف. غليك، من حصون المسلمين إلى قلاع المسيحيين: التغير الاجتماعي والثقافي في إسبانيا في القرون الوسطى. مانشستر، المملكة المتحدة: مطبعة جامعة مانشستر، 1995م.

Glick, Thomas F. *From Muslim Fortress to Christian Castle: Social and Cultural Change in Medieval Spain*. Manchester, UK: Manchester University Press, 1995.

إل.بي. هارفي، إسبانيا الإسلامية في الفترة ما بين 1250 إلى 1500م. شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1990م.

Harvey, L.P. *Islamic Spain, 1250 to 1500*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

كارول هيلينبراند، الحملات الصليبية: وجهات النظر الإسلامية. إندبره: مطبعة جامعة إندبره، 1999م.

Hillenbrand, Carole. *The Crusades: Islamic Perspectives*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

فيليب ك. حُتّي، ترجمة، رجل عربي سوري نبيل ومحارب في فترات الحملات الصليبية: ذكريات أسامة بن منقذ. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1987م (1929م).

Hitti, Philip K., trans. *An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades: Memoirs of Usamah Ibn-Munqidh*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987 (1929).

بي.إم. هولت، عصر الحملات الصليبية: الشرق الأدنى من القرن الحادي عشر حتى عام 1517م. نيويورك: لونجمان، 1986م.

Holt, P.M. *The Age of the Crusades: The Near East from the Eleventh Century to 1517*. New York: Longman, 1986.

آر.ستيفن همفريز، «الأيوبيون والمماليك والشرق اللاتيني في القرن الثالث عشر»، مقال حول الدراسات الخاصة بالمماليك 2 (1998م): 1-17.

Humphreys, R. Stephen. «Ayyubids, Mamluks, and the Latin East in the Thirteenth Century», *Mamluk Studies Review* 2 (1998): 1-17.

_____. من عصر السلاطين إلى عصر المغول: الأيوبيون في دمشق، 1193-1260م. ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 1977.

_____. *From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193-1260*. Albany: State University of New York Press, 1977.

____. «الشرعية وعدم الاستقرار السياسي في عصر الحملات الصليبية»، في: *الجهاد وعصوره، الطبقات الخاصة بكل من: إتش. داجاني-شاكيل، وآر.إيه. ميسير. آن آربور: مطبعة جامعة ميتشيفان، 1991م.*

____. «Legitimacy and Political Instability in the Age of the Crusades», in *The Jihad and Its Times*, eds. H. Dajani-Shakeel and R.A. Messier. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1991.

أسامة بن منقذ، الاعتبار. انظر: حُتي.

Ibn Munqidh. *Memoirs*. See Hitti.

روبرت إروين، الشرق الأوسط في العصور الوسطى: إمارة المماليك الأولى، 1250-1382. كاربوندال: مطبعة جامعة إلينوي الجنوبية، 1986م.

Irwin, Robert. *The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate, 1250-1382*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1986.

الطبعة الخاصة بـ: إن. كينيدي هيو، تاريخ مصر الإسلامية، 950-1800م. ليدن: بريل، 2001م.

Kennedy, Hugh N., ed. *The Historiography of Islamic Egypt, c.950-1800*. Leiden: Brill, 2001.

إيه.كي.إس. لامبتون، التجدد والتغير الحادث في فارس في القرون الوسطى: سمات التاريخ الإداري والاقتصادي والاجتماعي في الفترة ما بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر. ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 1988م.

Lambton, A.K.S. *Continuity and Change in Medieval Persia. Aspects of Administrative, Economic and Social History, 11th -14th Century*. Albany: State University of New York Press, 1988.

ياكوف ليف، الدولة والمجتمع في مصر الفاطمية. ليدن: بريل، 1991م.

Lev, Yaacov. *State and Society in Fatimid Egypt*. Leiden: Brill, 1991.

كينيث ألن لارثر، ترجمة، تاريخ الأتراك السلاجقة من كتاب جامع التواريخ: مقتبس عن كتاب السلجوق-ناما لظاهر الدين النيسابوري. ريتشموند، المملكة المتحدة: مطبعة كيرزون، 2001م.

Lurher, Kenneth Allin, trans. *The History of the Seljuq Turks from the Jami' al-Tawarikh: An Ilkhanid Adaptation of the Saljuq-nama of Zahir al-Din Nishapuri*. Richmond, Uk: Curzon Press, 2001.

ديفيد مورغن، فارس في القرون الوسطى، 1040-1797م. لونجمان: نيويورك، 1988م.

Morgan, David. *Medieval Persia, 1040-1797*. Longman: New York, 1988.

روي بي. متحدي، الولاء والقيادة في المجتمع الإسلامي الأول. برنستون، نيو جيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1980م.

Mottahedeh, Roy P. *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

نظام المُلْك، كتاب الحُكْم. انظر: دارك.

Nizam al-Mulk. *Book of Government*. See Darke.

بيرنادر إف. ريلي، صراع إسبانيا المسيحية والمسلمة: 1031-1157م. كمبردج، ماساشوستس: بلاكويل، 1992م.

Reilly, Bernard F. *The Contest of Christian and Muslim Spain: 1031-1157*. Cambridge, MA: Blackwell, 1992.

جوناثان رايلي سميث، الحملات الصليبية: تاريخ قصير. نيوهافن، كينيديكيت: مطبعة جامعة ييل، 1987م.

Riley-Smith, Jonathan. *The Crusades: A Short History*. New Haven, CT: Yale University Press, 1987.

الطبعة الخاصة بـ: جوناثان رايلي سميث، التاريخ المصوّر للحملات الصليبية لأكسفورد. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1995م.

Riley-Smith, Jonathan, ed. *The Oxford Illustrated History of the Crusades*. New York: Oxford University Press, 1995.

بيتر سي. سكيلز، سقوط الخلافة في قرطبة: صراع البربر والأندلسيين. ليدن: بريل، 1994م.

Scales, Peter C. *The Fall of the Caliphate of Cordoba: Berbers and Andalusia in Conflict*. Leiden: Brill, 1994.

الطبعة الخاصة بـ: إم. كينيث سيتون، تاريخ الحملات الصليبية، 7 مجلدات. ماديسون: مطبعة جامعة ويسكونسن، 1969-1989م.

Setton, Kenneth M., gen. ed. *A History of the Crusades*, 7 vols. Madison: University of Wisconsin Press, 1969-89.

- إيمانويل سيفان، الإسلام والحملات الصليبية. باريس، 1968م.
Sivan, Emmanuel. *L'Islam et la Croisade*. Paris, 1968.
- عبد الواحد دحنون طه، الفتح الإسلامي واستيطان إسبانيا وشمال إفريقيا. نيويورك: راوتلج، 1989.
Taha, Abdulwahid Dhanun. *The Muslim Conquest and Settlement of North Africa and Spain*. New York: Routledge, 1989.
- بول إي. والكر، ظهور إمبراطورية إسلامية: التاريخ الفاطمي ومصادره. لندن: آي. بي. توريس، 2002م.
Walker, Paul E. *Exploring an Islamic Empire: Fatimid History and its Sources*. London: I.B. Tauris, 2002.
- ديفيد جي. واسرشتاين، الخلافة في الغرب: التأسيس السياسي الإسلامي في شبه جزيرة أيبيريا. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1993م.
Wasserstein, David J. *The Caliphate in the West: An Islamic Political Institution in the Iberian Peninsula*. New York: Oxford University Press, 1993.
- _____. صعود ملوك الطوائف وسقوطهم: السياسات والمجتمع في إسبانيا الإسلامية في الفترة ما بين عامي 1002 و1086م. برنستون، نيو جيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1985م.
_____. *The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain, 1002-1086*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.
- مونتغمري وات ديليو، تاريخ إسبانيا الإسلامية. إدنبره: مطبعة جامعة إدنبره، 1967م.
Watt, W. Montgomery, and Pierre Cacchia. *A History of Islamic Spain*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1967.
- أندريه وينك، الهند: نشأة العالم الإسلامي الهندي، الجزء الثاني. الملوك المواليون والفتح الإسلامي في الفترة ما بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر. ليدن: بريل، 1996م.
Wink, André. *al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World, vol.2. The Slave Kings and the Islamic Conquest, 11th-13th Centuries*. Leiden: Brill, 1996.

جي. إي. وودز، الأكوينلو: القبيلة والاتحاد والإمبراطورية. مينيابوليس، المكتبة الإسلامية، 1976م.

Woods, J.E. *The Aqquyunlu: Tribe, Confederation, Empire*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1976.

الجهاد والتاريخ العسكري:

روفين أميتاي بريس، المغول والمماليك: حرب المماليك، 1260-1281م. نيويورك، مطبعة جامعة كمبردج، 1995م.

Amitai-Preiss, Reuven. *Mongols and Mamluks: The Mamluk-Ilkhanid War, 1260-1281*. New York: Cambridge University Press, 1995.

بول شيفيدين، «ابتكار آلة المنجنيق ذات الثقل الموازن: دراسة في الانتشار الثقافي»، ديمبرتون أوكس بيرز، 54 (2000م): 71/116.

Cheveddin, Paul. «The Invention of the Counterweight Trebuchet: A Study in Cultural Diffusion,» *Dumbarton Oaks Papers* 54 (2000): 71/116.

ديفيد كوك، «التنبؤات الإسلامية والجهاد»، دراسات القدس حول المجتمع العربي والإسلامي 20 (1996م): 66-104.

Cook, David. «Muslim Apocalyptic and Jihad,» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 20 (1996): 66-104.

باتريشيا كرون، عبید فوق ظهور الخيول: تطور نظام الحكم الإسلامي. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1980م.

Crone, Patricia. *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*. New York: Cambridge University Press, 1980.

الطبعات الخاصة بكل من: إتش. داجاني-شاكيل، وآر. إيه. ميسير، الجهاد وعصوره. آن آربر: مطبعة جامعة ميتشيفان، 1991م.

Dajani-Shakeel, H., and R.A. Messier, eds. *The Jihad and Its Times*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1991.

طبعة روبرت إلجود، الأسلحة والدروع الإسلامية. لندن: المطبعة المدرسية، 1979م. Elgood, Robert, ed. *Islamic Arms and Armour*. London: Scholar Press, 1979.

روفين فايرستون، الجهاد: أصل الحرب المقدسة في الإسلام. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1999.

Firestone, Reuven. *Jihad: The Origin of Holy War in Islam*. New York: Oxford University Press, 1999.

ماثيو غوردون، انكسار ألف سيف: تاريخ الغزو العسكري التركي لسامراء 200-275 هـ/815-899 م، ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 2001 م.

Gordon, Mathew. *The Breaking of a Thousand Swords: A History of the Turkish Military of Samarra, A.H.200-275/815-899 C.E.* Albany: State University of New York Press, 2001.

دي. آر. هيل، «دور الجمال والخيول في الفتوحات العربية الأولى»، في كتاب: الحرب والتقنية والمجتمع في الشرق الأوسط، طبعات كل من: في. جي. باري، وإم. إي. ياب. لندن: مطبعة جامعة أكسفورد، 1975 م، 32-43.

Hill, D.R. «The Role of the Camel and the Horse in the Early Arab Conquests,» in *War, Technology and Society in the Middle East*, V.J. Parry and M.E. Yapp. Eds. London: Oxford University Press, 1975, 32-43.

آر. ستيفن همفريز، «ظهور جيش المماليك»، دراسة إسلامية، 45 (1977 م): 67-99؛ 46 (1977): 147-182.

Humphreys, R. Stephen. «The Emergence of the Mamluk Army,» *Studia Islamica*, 45 (1977): 67-99; 46 (1977): 147-82.

بيتر جاكسون، سلطنة دلهي: تاريخ سياسي وعسكري. نيويورك: مطبعة جامعة كامبردج، 1999 م.

Jackson, Peter. *The Delhi Sultanate: A Political and Military History*. New York: Cambridge University Press, 1999.

هيو إن. كينيدي، جيوش الخليفة: النواحي العسكرية والاجتماعية في بداية ظهور الدولة الإسلامية. نيويورك: راوتلج، 2001 م.

Kennedy, Hugh N. *The Armies of the Caliphs: Military and Society in the Early Islamic State*. New York: Routledge, 2001.

جيل كيبييل، الجهاد: تعقب الإسلام السياسي. كامبردج: مطبعة جامعة هارفارد، 2002 م.

Kepel, Gilles. *Jihad: The Trail of Political Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

الطبعة الخاصة بـ: ياكوف ليف، الحروب والمجتمع في شرق البحر المتوسط في الفترة ما بين القرنين السابع والخامس عشر. ليدن: بريل، 1996م.

Lev, Yaacov, ed. *War and Society in the Eastern Mediterranean, 7th-15th Centuries*. Leiden: Brill, 1996.

بيان بالمؤلفات والكتب التي تتناول الممالك على شبكة الإنترنت: <http://www.lib.uchicago.edu/e/su/mideast/mamluk/>. مركز وثائق الشرق الأوسط، جامعة شيكاغو.

Mamluk Bibliography Online, <http://www.lib.uchicago.edu/e/su/mideast/mamluk/>. Middle East Document Center, University of Chicago.

أحمد سليمان مراد وجيمس إي. ليندزي، «إنقاذ سورية من الكفار: إسهام ابن عساكر في حملة الجهاد التي شنها السلطان نور الدين في دمشق»، في الحملات الصليبية 6 (2007م): 37-55.

Mourad, Suleiman A., and James E. Lindsay, «Rescuing Syria from the Infidels: The Contribution of Ibn 'Asakir of Damascus to the Jihad Campaign of Sultan Nur al-Din» In *Crusades* 6 (2007): 37-55.

ديفيد نيكول، جيوش الإسلام في الفترة ما بين القرنين السابع والحادي عشر. لندن: أوسبري للنشر، 1987م.

Nicolle, David. *The Armies of Islam 7th-11th Centuries*. London: Osprey Publishing, 1987.

_____. جيوش الفتح الإسلامي. لندن: أوسبري للنشر، 1993م. *Armies of the Muslim Conquest*. London: Osprey Publishing, 1993.

_____. الأسلحة والدروع المستخدمة في عهد الحملات الصليبية، 1050-1350م. لندن: كتب غرينهيل، 1999م.

_____. *Arms and Armour of the Crusading Era, 1050-1350*. London: Greenhill Books, 1999.

_____. «أسلحة العصر الأموي: التقنية العسكرية في وقت التغيير»، في طبعة: الحرب والمجتمع في دول شرق البحر المتوسط في الفترة ما بين القرنين السابع والخامس عشر. ياكوف ليف. ليدن: بريل، 1996م، 9-100.

_____. «Arms of the Umayyad Era: Military Technology in a Time of Change.» In *War and Society in the Eastern Mediterranean, 7th-15th Centuries*, ed. Yaacov Lev. Leiden: Brill, 1996, 9-100.

— الأسلحة والدروع المستخدمة في بدايات القرون الوسطى. مدريد: مركز دراسات الأسلحة في العصور القديمة، 1976م.

—. *Early Medieval Islamic Arms and Armour*. Madrid: Instituto de Estudios Sobre Armas Antiguas, 1976.

— صلاح الدين والعرب المسلمون: جيوش الشرق الأوسط، 1100-1300م. لندن، أوسبري للنشر، 1986م.

—. *Saladin and the Saracens: Armies of the Middle East, 1100-1300*. London: Osprey Publishing, 1986.

— «الجيش السلجوقي والدروع والقوات الوارد ذكرها في الفن والأدب»، في طبعة فن السلاجقة في إيران والأناضول. روبرت هيلينبراند. كوستا ميسا، كاليفورنيا: مازدا ناشرون، 1994م، 247-256.

—. «Saljuq Arms and Armour in Art and Literature.» In *The Art of the Saljuqs in Iran and Anatolia*, ed. Robert Hillenbrand. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 1994, 247-56.

— اليرموك: الفتح الإسلامي لسورية. لندن: أوسبري للنشر، 1994م.

—. *Yarmuk: The Muslim Conquest of Syria*. London: Osprey Publishing, 1994.

طبعة رودولف بيترز، الجهاد في الإسلام في العصرين القديم والحديث. برنستون، نيوجيرسي: ماركوس وينير، 1996م.

Peters, Rudolph, ed. *Jihad in Classical and Modern Islam*. Princeton, NJ: Markus Wiener, 1996.

دانييل بايبس، الجنود العبيد والإسلام: تكوّن نظام عسكري. نيو هافن، كينيديكيت: مطبعة جامعة ييل، 1981.

Pipes, Daniel. *Slave Soldiers and Islam: The Genesis of a Military System*. New Haven, CT: Yale University Press, 1981.

ماليز روثفن، غضبة لله: الهجوم الإسلامي على أمريكا. كتب غرانتا، 2002م.

Ruthven, Malise. *A Fury For God: The Islamist Attack on America*. Granta Books, 2002.

إيمانويل سيفان، الإسلام الأصولي: اللاهوت في القرون الوسطى وأساليب السياسة الحديثة. نيوهافن، كينيديكيت: مطبعة جامعة ييل، 1985م.

Sivan, Emmanuel. *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven, CT: Yale University Press, 1985.

الطبقات الخاصة ب: ميورا تورو، وجون إدوارد فيليبس، صفوة العبيد في الشرق الأوسط وإفريقية: دراسة مقارنة. نيويورك: كيفان بول الدولي، 2000م.

Toru, Miura, and John Edward Philips, eds. *Slave Elites in the Middle East and Africa: A Comparative Study*. New York: Kegan Paul International, 2000.

المدن:

جانيت أبو لغد، القاهرة: 1000 عام على تاريخ المدينة المنتصرة. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1971.

Abu-Lughod, Janet. *Cairo: 1000 Years of the City Victorious*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971.

إلياهو أشتور، التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للشرق الأدنى في العصور الوسطى. بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1976م.

Ashtor, Eliyahu. *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*. Berkeley: University of California Press, 1976.

مايكل بايتس، العملات الإسلامية. نيويورك: الجمعية الأمريكية لجمع العملات ودراساتها، 1982م.

Bates, Michael. *Islamic Coins*. New York: American Numismatic Society, 1982.

آر.بي. باكلي، ترجمة، كتاب مفتش السوق الإسلامية: نهاية الرتبة في طلب الحسبة، لعبد الرحمن بن نصر الشيزري. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1999م.

Buckley, R.P., trans. *The Book of the Islamic Market Inspector: Nihayat al-rutba fi talab al-hisba (The Utmost Authority in the Pursuit of Hisba) by 'Abd al-Rahman b. Nasr al-Shayzari*. New York: Oxford University Press, 1999.

كلود كاهين، «التداول المالي في مصر في عصر الحملات الصليبية والإصلاحات التي قام بها الكامل»، الشرق الأوسط الإسلامي، 700-1900م: دراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي. الطبعة الخاصة ب: إيه.إل. يودوفيتش. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة داروين، 1981م، 315-334.

Cahen, Claude. «Monetary Circulation in Egypt at the Time of the Crusades and the Reform of al-Kamil.» In *the Islamic Middle East, 700-1900: Studies in Economic and Social History*, ed. A.L. Udovitch. Princeton, NJ: Darwin Press, 1981, 315-34.

بول إم. كوب، «التقديس الوهمي: العمل على جعل سورية المسلمة مقدسة قبل مجيء الحملات الصليبية»، الصراعات المتعلقة بالقرون الوسطى: حوار ونقاط التقاء ثقافة اليهود والمسلمين والمسيحيين، 8. 1 (2002م): 35-55.

Cobb, Paul M. «Virtual Sacrality: Making Muslim Syria Sacred before the Crusades,» *Medieval Encounters: Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue* 8.1 (2002): 35-55.

مايكل إيه. كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 2000م.

Cook, Michael A. *Commanding the Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. New York: Cambridge University Press, 2000.

نيكيثا إليسيف، ترجمة، وصف أخلاق وصفات ابن عساكر. دمشق، معهد دمشق الفرنسي، 1959م.

Elisseeff, Nikita, trans. *La Description de Damas d'Ibn 'Asakir*. Damascus: Institut Francais de Damas, 1959.

فيليب حتي، عواصم الدول العربية الإسلامية. مينيابوليس: مطبعة جامعة مينيسوتا، 1973م.

Hitti, Philip. *Capital Cities of Arab Islam*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1973.

الطبقات الخاصة بكل من: إيه.إتش. حوراني، وأس.إم. شتيرن، المدينة الإسلامية: حلقة دراسية. فيلادلفيا: مطبعة جامعة بنسلفانيا، 1970م.

Hourani, A.H., and S.M. Stern, eds. *The Islamic City: A Colloquium*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1970.

إيرا إم لايدوس، المدن الإسلامية في أواخر العصور الوسطى، كمبردج: مطبعة جامعة هارفرد، 1967.

Lapidus, Ira M. *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Cambridge: Harvard University Press, 1967.

ابن عساكر، وصف الأخلاق. انظر: إيسيف.

Ibn Asakir. *La Description de Damas*. See Elisséeff.

الخطيب البغدادي، طبوغرافيا بغداد في بداية العصور الوسطى. انظر: لاسنر.
al-Khatib al-Baghdadi. *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages*. See Lassner.

آن كي. إس. لامبتون، المالك والمستأجر في فارس: دراسة خاصة بتملك الأراضي وإدارة عوائدها. لندن: آي. بي. تورييس، 1991م.

Lambton, Ann K.S. *Landlord and Peasant in Persia: A Study of Land Tenure and Land Revenue Administration*. London: I.B. Tauris, 1991.

الطبعة الخاصة بـ: إيرا إم. لايدوس، المدن الشرق أوسطية: ندوة حول المدنية الشرق أوسطية القديمة والإسلامية والمعاصرة. بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1969م.

Lapidus, Ira M., ed. *Middle Eastern Cities: A Symposium of Ancient, Islamic, and Contemporary Middle Eastern Urbanism*. Berkeley: University of California Press, 1969.

جاكوب لاسنر، ترجمة، طبوغرافيا بغداد في بداية العصور الوسطى: نصوص ودراسات. ديترويت: مطبعة جامعة ولاية واين، 1970م.

Lassner, Jacob, trans. *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages: Texts and Studies*. Detroit: Wayne State University Press, 1970.

الطبعة الخاصة بـ: ياكوف ليف، المدن والثقافة المادية في الشرق الأوسط في القرون الوسطى. ليدن: بريل، 2002م.

Lev, Yaacov, ed. *Towns and Material Culture in the Medieval Middle East*. Leiden: Brill, 2002.

حسنين ربيع، النظام المالي في مصر في فترة 564 - 741 هـ/1169-1341م. لندن، 1972م.
Rabie, Hassanein. *The Financial System of Egypt, A.H. 564-741/A.D. 1169-1341*. London, 1972.

آندريه رايموند، القاهرة. كمبردج: مطبعة جامعة هارفارد، 2000م.
Raymond, André, *Cairo*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

ماكس رودينبك، القاهرة: المدينة المنتصرة. نيويورك: كتب فينتدج، 1999م.
Rodenbeck, Max. *Cairo: The City Victorious*. New York: Vintage Books, 1999.

آدم صابرا، الفقر والإحسان في الإسلام في القرون الوسطى: ممالك مصر، 1200-1517م. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 2000م.
Sabra, Adam. *Poverty and Charity in Medieval Islam: Mamluk Egypt, 1250-1517*. New York: Cambridge University Press, 2000.

باولا ساندرز، الطقوس والسياسات والمدينة في القاهرة الفاطمية. ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 1994م.
Sanders, Paula. *Ritual, Politics, and the City in Fatimid Cairo*. Albany: State University of New York Press, 1994.

وارن سي. شولتز، التاريخ النقدي لمصر، 642-1517م، في الجزء الأول من كتاب تاريخ مصر لكمبردج، الطبعة الخاصة بـ: كارل إف. بيتري. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1998م، 318-338.
Schultz, Warm C. «The Monetary History of Egypt, 642-1517.» In *The Cambridge History of Egypt*, vol. 1, ed. Carl F. Petry. New York: Cambridge University Press, 1998, 318-338.

غاتسون وايت، بغداد: حاضرة الخلافة العباسية. نورمان: مطبعة جامعة أوكلاهوما، 1971م.
Wiet, Gaston. *Baghdad: Metropolis of the Abbasid Caliphate*. Norman: University of Oklahoma Press, 1971.

— القاهرة: مدينة الفن والتجارة. نورمان: مطبعة جامعة أوكلاهوما، 1964م.
—. *Cairo: City of Art and Commerce*. Norman: University of Oklahoma Press, 1964.

الجغرافية والرحلات:

سي.إي. بوسورث، ترجمة. لطائف المعارف للثعالبي: كتاب المعلومات الغريبة والمسلية. إدنبره: مطبعة جامعة إدنبره، 1968م.
Bosworth, C.E., trans. *The Lata'if al-ma'arif of Tha'alibi: The Book of Curious and Entertaining information*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968.

آر.جي.سي. برودهرست، ترجمة، رحلات ابن جبیر. لندن: جي. كيب، 1952م.
Broadhurst, R.J.C., trans. *The Travels of Ibn Jubayr*. London: J. Cape, 1952.

أوليفيا ريمي كونستابل، إيواء الغرباء في عالم دول البحر الأبيض المتوسط:
السكنى والتجارة والرحلات في العصور القديمة السابقة والعصور الوسطى.
نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 2003م.

Constable, Olivia Remie. *Housing the Stranger in the Mediterranean World: Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages*.
New York: Cambridge University Press, 2003.

روس إي. دان، مغامرات ابن بطوطة: رحالة مسلم في القرن الرابع عشر. بيركلي:
مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1989م.

Dunn, Ross E. *The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveler of the 14th Century*. Berkeley: University of California Press, 1989.

دبليو.بي. فيشر، الشرق الأوسط: جغرافية إقليمية واجتماعية ومادية. الطبعة
السابعة. لندن: ميثوين، 1978م.

Fisher, W.B. *The Middle East: A Physical, Social, and Regional Geography*,
7th ed. London: Methuen, 1978.

إتش.إيه.آر. جيب، ترجمة، رحلات ابن بطوطة، 1325-1354م. 5 مجلدات. لندن:
جمعية هاكلويت، 1958-2000.

Gibb, H.A.R., trans. *The Travels of Ibn Battuta, A.D. 1325-1354*. 5 vols.
London: Hakluyt Society, 1958-2000.

ابن بطوطة، رحلات ابن بطوطة. انظر: جيب.
Ibn Battuta. *Travels of Ibn Battuta*. See Gibb.

ابن جبیر، رحلات ابن جبیر. انظر: برودهرست.
Ibn Jubayr. *Travels of Ibn Jubayr*. See Broadhurst.

هيو إن. كينيدي، أطلس تاريخي للإسلام. ليدن: بريل، 2002م.
Kennedy, Hugh N. *An Historical Atlas of Islam*. Leiden: Brill, 2002.

جاكوب لاسنر، ترجمة، طبوغرافيا بغداد في بداية العصور الوسطى: نصوص
ودراسات. ديترويت: مطبعة جامعة ولاية واين، 1970م.

Lassner, Jacob, trans. *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages: Texts and Studies*. Detroit: Wayne State University Press, 1970.

في لوسترانج، ترجمة، بغداد أثناء الخلافة العباسية بالاستناد إلى مصادر عربية وفارسية. نيويورك: بارنز آند نوبل، 1972م (1900م).

Le Strange, Guy, trans. *Baghdad during the Abbasid Caliphate from Contemporary Arabic and Persian Sources*. New York: Barnes and Noble, 1972 (1900).

— أراضى الخلافة الشرقية: فارس وآسيا الوسطى من الفتح الإسلامي حتى عصر تيمور. نيويورك: بارنز آند نوبل، 1966م (1905م).

—, *The Lands of the Eastern Caliphate: Mesopotamia, Persia, and Central Asia from the Moslem Conquest to the Time of Timur*. New York: Barnes and Noble, 1966 (1905).

— فلسطين تحت حكم المسلمين: وصف لسورية والأرض المقدسة من عام 650 إلى عام 1500م. بيروت: خياط للطبعات الثانية الشرقية، 1965م (1890م).
—, *Palestine Under the Moslems: A Description of Syria and the Holy Land from A.D. 650 to 1500*. Beirut: Khayat's Oriental Reprints, 1965 (1890).

طبعة ياكوف ليف، المدن والحضارة المادية في الشرق الأوسط في القرون الوسطى. ليدن: بريل، 2002.

Lev, Yaacov, ed. *Towns and Material Culture in the Medieval Middle East*. Leiden: Brill, 2002.

المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ترجمة: باسيل كولينز. ريدينغ، المملكة المتحدة: دار نشر غارنيت، 2001م.

Al-Muqaddasi. *The Best Divisions for Knowledge of the Regions: Ahsan al-taqasim fi ma'rifat al-aqalim*, trans. Basil Collins. Reading, Uk: Garnet Publishing, 2001.

ناصر خسرو، كتاب الرحلات لناصر خسرو (سفرنامه). ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 1986م.

Naser-e Khosraw, *Naser-e Khosraw's Book of Travels (Safarnama)*. Albany: State University of New York Press, 1986.

الثعالبي، لطائف المعارف. انظر: بوسورث.

Al-Tha'alibi. *Lata'if al-ma'rif*. See Bosworth.

ويلر إم. ثاكستون، ترجمة، كتاب الرحلات لناصر خسرو (سفرنامه). ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 1986م.

Thackston, Wheeler M., trans. *Naser-e Khosraw's Book of Travels (Safarnama)*. Albany: State University of New York Press, 1986.

القرآن الكريم: ترجمات ومقدمات

عبد الله يوسف علي، ترجمة، القرآن: معاني القرآن العظيم. إستانبول: أسير ميديا، 2002م.

Ali, Abdullah Yusuf, trans. *The Qur'an: The Meaning of the Glorious Qur'an*. Istanbul: Asir Media, 2002.

أحمد علي، ترجمة، القرآن: ترجمة عصرية. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1994م.

Ali, Ahmed, trans. *Al-Qur'an: A Contemporary Translation*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

علي محمد، ترجمة، القرآن المجيد. لاهور، باكستان: أحمدي تراث، 1951م.
Alim Muhammad, trans. *The Holy Qur'an*. Lahore, Pakistan: Ahmadiyyah Trust, 1951.

آرثر جي أربييري، ترجمة، تفسير القرآن. نيويورك: ماكملان، 1955م.
Arberry, Arthur J., trans. *The Koran Interpreted*. New York: Macmillan, 1955.

محمود أيوب، القرآن ومفسروه، مجلدان. ألباني: مطبعة جامعة نيويورك، 1984م.
Ayoub, Mahmoud. *The Qur'an and its Interpreters*, 2 vols. Albany: State University of New York Press, 1984.

ريتشارد بيل، مقدمة للقرآن. إدنبره: مطبعة جامعة إدنبره، 1963م.
Bell, Richard. *Introduction to the Qur'an*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963.

توماس كليري، ترجمة، القرآن. مطبعة ستارلاش، 2004م.
Cleary, Thomas, trans. *The Qur'an*. Starlach Press, 2004.

مايكل كوك، القرآن: مقدمة موجزة للغاية. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 2000م.
Cook, Michael. *The Koran: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2000.

كينيث غراغ، محمد في القرآن: المهمة والنص. لندن: ميليسيند، 2001م.
Gragg, Kenneth. *Muhammad in the Qur'an: The Task and the Text*.
London: Melisende, 2001.

____. قراءات في القرآن. برايتون، المملكة المتحدة: أكاديمية ساسيكس، 1999م.
____. *Readings in the Qur'an*. Brighton, U.K.: Sussex Academic, 1999.

إن.جي. داود، القرآن. الطبعة الخامسة المنقحة. نيويورك، كتب بينغوين، 1995م.
Dawood, N.J., trans. *The Koran*, 5th rev. ed. New York: Penguin Books,
1995.

ماجد فخري، ترجمة، القرآن: نسخة إنجليزية حديثة. ريدينغ، المملكة المتحدة:
غارنيت، 1996م.
Fakhry, Majid, trans. *The Qur'an: A Modern English Version*. Reading,
UK: Garnet, 1996.

طبعة ابن وراق، أصول القرآن: مقالات قديمة حول كتاب الإسلام المجيد. أمهيرست،
نيويورك: كتب بروميثيوس، 1998م.

Ibn Warraq, ed. *The Origins of the Koran: Classic Essays on Islam's Holy
Book*. Amherst, NY: Prometheus Books, 1998.

جون كالتنر، إسماعيل يعلم إسحاق: مقدمة للقرآن لقراء الكتاب المقدس.
كوليدجفيل، مينيسوتا: المطبعة الليتورجية، 1999م.

Kaltner, John. *Ishmael Instructs Isaac: An Introduction to the Qur'an for
Bible Readers*. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1999.

حنا إي. قسيس، فهرس أبجدي للقرآن. بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا،
1983م.

Kassis, Hanna E. *A Concordance of the Qur'an*. Berkeley: University of
California Press, 1983.

توبي ليستر، «ما القرآن؟»، الصحيفة الشهرية الأطلنطية 283. (يناير 1999م):
43-56.

Lester, Toby. «What Is the Koran?» *The Atlantic Monthly* 283. (January
1999): 43-56.

محمد مارمادوك بيكتال، ترجمة، معاني القرآن المجيد: ترجمة تفسيرية. نيويورك: المكتبة الأمريكية الحديثة، 1961م.

Pickhall, Mohammad Marmaduke, trans. *The Meaning of the Glorious Koran: An Explanatory Translation*. New York: New American Library, 1961.

أندرو ريبين، التحليل الأدبي للقرآن والتفسير والسيرة: الأساليب المنهجية لجون وانسبرو، في الطبعة الخاصة بـ: ريتشارد سي مارتين، طرائق لفهم الإسلام في دراسات دينية (تاكسون: مطبعة جامعة أريزونا، 1985م)، 151-163.

Rippin, Andrew. «Literary Analysis of Qur'an, Tafsir, and Sira: The Methodologies of John Wansbrough.» In Richard C. Martin, ed., *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: University of Arizona Press, 1985), 151-63.

طبعة أندرو ريبين، أساليب منهجية نحو قراءة تاريخ تفسير القرآن. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1988م.

Rippin, Andrew, ed. *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*. New York: Oxford University Press, 1988.

_____. القرآن وقرائه التفسيري. أديرشوت، المملكة المتحدة: أشغيت، 2001م.
_____. *The Qur'an and Its Interpretive Tradition*. Aldershot, UK: Ashgate, 2001.

أندرو ريبين، وجان كنابرت، مصادر نصية لدراسة الإسلام. شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1990م.

Rippin, Andrew, and Jan Knappert. *Textual Sources for the Study of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

مايكل سيلز، فهم القرآن: بدايات نزول الوحي. أشلاند، أوريغان: مطبعة وايت كلاود، 1999م.

Sells, Michael. *Approaching the Qur'an: The Early Revelations*. Ashland, OR: White Cloud Press, 1999.

برانون إم. ويلر، الأنبياء في القرآن: مقدمة للقرآن والتفسير الإسلامي. نيويورك: كونتينيوم، 2002م.

Wheeler, Brannon M. *Prophets in the Qur'an: An Introduction to the Qur'an and Muslim Exegesis*. New York: Continuum, 2002.

العبادات والشعائر الإسلامية:

البخاري، صحيح البخاري. انظر: خان.

Bukhari, *Sahih al-Bukhari*. See Khan.

فريدريك إم. ديني، الإسلام والمجتمع الإسلامي. بروسيكت هايتس: مطبعة وايفلاند، 1998م.

Denny, Frederick M. *Islam and the Muslim Community*. Prospect Heights: Waveland Press, 1998.

خالد دوران وعبد الوهاب حشيش، بنو إبراهيم: مقدمة للإسلام بالنسبة إلى اليهود. هوبوكين، نيوجيرسي: دار نشر كتاف، 2001م.

Duran, Khalid, and Abdelwahab Hechiche, *Children of Abraham: An Introduction to Islam for Jews*. Hoboken, NJ: Ktav Publishing House, 2001.

جمال إلياس، الإسلام. سادل ريفر، نيوجيرسي: برينتيس هول، 1998م.

Elias, Jamal. *Islam*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1998.

غيرهارد إندريس، الإسلام: مقدمة تاريخية. إندبره: مطبعة جامعة إندبره، 2002م.

Endress, Gerhard. *Islam: An Historical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002.

روفن فايرستون، رحلات في الأراضي المقدسة: تطوّر قصة إبراهيم وإسماعيل في التفاسير الإسلامية. ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 1990م.

Firestone, Reuven. *Journeys in Holy Lands: The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis*. Albany: State University of New York Press, 1990.

الغزالي، إحياء علوم الدين، 9 مجلدات. كمبردج: جمعية النصوص الإسلامية، 2002م.

Al-Ghazali, *The Revival of the Religious Sciences: Ihya 'Ulum al-Din*, 9 vols. Cambridge: The Islamic Texts Society, 2002.

إتش.إيه.آر. جيب، المحمدية، الطبعة الثانية. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1972م.

Gibb, H.A.R. *Muhammadanism*, 2d ed. New York: Oxford University Press, 1972.

إس.دي.غويتن، دراسات في التاريخ والأعراف الإسلامية. ليدن: بريل، 1966م.
Goitein, S.D. *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: Brill, 1966.

عز الدين إبراهيم ودينيس جونسون - ديفز، ترجمة، الأحاديث الأربعون النووية.
دمشق: دار نشر القرآن الكريم، 1976م.

Ibrahim, Ezzedin, and Denys Johnson-Davies, trans. *An-Nawawi's Forty Hadith*. Damascus: The Holy Koran Publishing House, 1976.

محمد محسن خان، ترجمة، صحيح البخاري: ترجمة معاني صحيح البخاري، 9
مجلدات. الرياض: دار السلام للنشر، 1997م.

Khan, M. Muhsin, trans. *Sahih al-Bukhari: The Translation of the Meanings of Sahih al-Bukhari*, 9 vols. Riyadh: Darussalam Publishers, 1997.

طبعة ريتشارد سي. مارتن: طرائق لفهم الإسلام عبر دراسات دينية. تاكسون:
مطبعة جامعة أريزونا، 1985م.

Martin, Richard C., ed. *Approaches to Islam in Religious Studies*. Tucson: University of Arizona Press, 1985.

جوزيف دبليو. ميرى، عبادة الأولياء بين المسلمين واليهود في سورية في القرون
الوسطى. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 2002م.

Meri, Josef W. *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*. New York: Oxford University Press, 2002.

جوزيف دبليو. ميرى، ترجمة، كتاب الإشارات إلى معرفة الزيارات لعلي بن بكر
الحراوي. برنستون، نيو جيرسي: مطبعة داروين، 2004.

Meri, Josef W., trans. *A Lonely Wayfarer's Guide to Pilgrimage: Ali Ibn Abi Bakr AL-Harwai's Kitab al-Isharat ila ma 'rifat al-ziyarat*. Princeton, NJ: Darwin Press, 2004.

ساشيكو موراتا ووليم سي. تشيتيك، رؤية الإسلام. سانت بول، مينيسوتا: دار نشر
باراجون، 1994م.

Murata, Sachiko, and William C. Chittick. *The Vision of Islam*. St. Paul, MN: Paragon House, 1994.

إف.إي. بيترز، الحج: حج المسلمين إلى مكة والأماكن المقدسة. برنستون، نيو جيرسي: مطبعة جامعة برنستون.

Peters, F.E. *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

_____. الإسلام: دليل لليهود والمسيحيين. برنستون، نيو جيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 2003م.

_____. *Islam: A Guide for Jews and Christians*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.

_____. اليهودية والمسيحية والإسلام: النصوص القديمة وتفسيرها، 3 مجلدات. برنستون، نيو جيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1990م.

_____. *Judaism, Christianity, and Islam: The Classical Texts and their Interpretation*, 3 vols. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

_____. الموحدون: صراع اليهود والمسيحيين والمسلمين وتنافسهم، مجلدان. برنستون، نيو جيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 2003م.

_____. *The Monotheists: Jews, Christians and Muslims in Conflict and Competition*, 2 vols. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.

فازلر رحمن، الإسلام، الطبعة الثانية. شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1979م.
Rahman, Fazlur. *Islam*, 2d ed. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

أندرو ريبين، المسلمون: معتقداتهم وممارساتهم الدينية، طبعة منقحة. نيويورك: راوتلج، 2001م.

Rippin, Andrew. *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*, rev. ed. New York: Routledge, 2001.

أندرو ريبين، وجان كناپرت، مصادر نصية لدراسة الإسلام. شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1990م.

Rippin, Andrew, and Jan Knappert. *Textual Sources for the Study of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

إلدون راتر، المدن المقدسة في شبه الجزيرة العربية. نيويورك: أبناء جي.بي. بوتنام، 1928م.

Rutter, Eldon. *The Holy Cities of Arabia*. New York: G.P. Putnam's Sons, 1928.

جين أيدلمان سميث وايفون يزبك حداد، الفهم الإسلامي للموت والبعث. ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 1981م.

Smith, Jane Idleman, and Yvonne Yazbeck Haddad. *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*. Albany: State University of New York Press, 1981.

كريستوفر تيلور، في جوار رجل صالح: زيارة الأولياء المسلمين وتبجيلهم في مصر في أواخر القرون الوسطى. ليدن: بريل، 1998م.

Taylor, Christopher. *In the Vicinity of the Righteous: Ziyara and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*. Leiden: Brill, 1998.

مذهب الشيعة:

محمود أيوب، التضحية الافتدائية في الإسلام: دراسة للسلمات التعبدية المتعلقة بعاشوراء في مذهب الشيعة الاثني عشرية. لاهاي: موتون، 1978م.

Ayyoub, Mahmoud. *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of 'Ashura' in Twelver Shi'ism*. The Hague: Mouton, 1978.

جيمس إيه. بيل وجون ألدين وليمز، الروم الكاثوليك والمسلمون الشيعة: الصلاة والعاطفة والسياسات. تشايل هيل: مطبعة جامعة نورث كارولينا، 2002م.

Bill, James A., and John Alden Williams. *Roman Catholics and Shi'i Muslims: Prayer, Passion and Politics*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2002.

خوان ريكاردو كول، الحيز الديني والحرب المقدسة: السياسات والثقافة وتاريخ الشيعة المسلمين. لندن: أي.بي. تورييس، 2002م.

Cole, Juan Ricardo. *Sacred Space and Holy War: The Politics, Culture and History of Shiite Islam*. London: I.B. Tauris, 2002.

فرهد دفتري، أساطير الحشاشين: أساطير من ينتمون إلى طائفة الإسماعيلية. لندن: أي.بي. تورييس، 1994م.

Daftary, Farhad. *The Assassin Legends: Myths of the Isma'ilis*. London: I.B. Tauris, 1994.

_____ طائفة الإسماعيلية: تاريخها ومعتقداتها. نيويورك: مطبعة جامعة
كمبردج، 1990م.

_____. *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*. New York: Cambridge
University Press, 1990.

هاينز هالم، إمبراطورية المهدي: ظهور الفاطميين. مايكل بونر. ليدن: بريل،
1996م.

Halm, Heinz. *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*. Trans.
Michael Bonner. Leiden: Brill, 1996.

_____ مذهب الشيعة، إدنبره: مطبعة جامعة إدنبره، 1991م.
_____. *Shiism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.

أي.كي.إيه. هوارد، ترجمة، كتاب الإرشاد لحياة الاثني عشر إماماً. إلمهيرست،
نيويورك: تحريك ترسيل قرآن، 1981م.

Howard, I.K.A., trans. *The Book of Guidance into the Lives of the Twelve
Imams: Kitab al-irshad*, Elmhurst, NY: Tahrike Tarsile Qur'an, 1981.

إس.إتش.إم. الجفري، أصل الشيعة المسلمين والظهور الأولي لهم. نيويورك:
لونجمان، 1979م.

Jafri, S.H.M. *Origins and Early Development of Shi'a Islam*. New York:
Longman, 1979.

طبعة إيتان كولبرغ، مذهب الشيعة: نشأة العالم الإسلامي التقليدي. المجلد رقم
33. ألدرشوت، المملكة المتحدة: أشغيت، 2003.

Kohlberg, Etan, ed. *Shi'ism: The Formation of the Classical Islamic World*,
vol. 33. Aldershot, UK: Ashgate, 2003.

موجان مومن، مقدمة للإسلام الشيعي. نيوهافين، كينيديكت: مطبعة جامعة ييل، 1985م.
Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam*. New Haven, CT: Yale
University Press, 1985.

محمد المفيد، كتاب الإرشاد. انظر: هوارد.
Al-Mufid, Muhammad. *Kitab al-irshad*. See Howard.

الطبعات الخاصة بكل من: سيد حسين نصر، وحامد ديشي، وسيد والي رضا نصر،
مذهب الشيعة: معتقداته وأفكاره وقيمه الروحية. ألباني: مطبعة جامعة ولاية
نيويورك، 1988م.

Nasr, Seyyed Hossein, Hamid Dabishi, and Seyyed Vali Reza Nasr, eds. *Shi'ism: Doctrines, Thought and Spirituality*. Albany: State University of New York Press, 1988.

جعفر سبحاني سبحاني، معتقدات الشيعة المسلمين: الخلاصة الوافية لممارسات الأئمة ومعتقداتهم. رضا شاه كاظمي، ترجمة ونشر. لندن: أي.بي. تورييس، 2001م.
Sobhani, Ja'far Sobhani, *Doctrines of Shi'i Islam: A Compendium of Imami Beliefs and Practices*. Reza Shah-Kazemi, trans., and ed. London: I.B. Tauris, 2001.

محمد حسين الطبطبائي، الإسلام الشيعي. ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 1975م.

Al-Tabataba'i, Muhammad Husayn. *Shi'i Islam*. Albany: State University of New York Press, 1975.

بول إي. والكر، اكتشاف إمبراطورية إسلامية: تاريخ الفاطميين ومصادره. لندن: أي.بي. تورييس، 2002م.

Walker, Paul E. *Exploring an Islamic Empire: Fatimid History and Its Sources*. London: I.B. Tautis, 2002.

ريتشارد يان، الإسلام الشيعي نظام الحكم والأيديولوجية المتبعة والعقيدة. كمبردج، ماساشوستس: بلاكويل، 1995م.

Yann, Richard. *Shi'ite Islam: Polity, Ideology, and Creed*. Cambridge, MA: Blackwell, 1995.

القانون الإسلامي (الشريعة):

نورمان كالدر، دراسات في القوانين والتشريعات الإسلامية الأولى. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1993م.

Calder, Norman. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. New York: Oxford University Press, 1993.

مايكل كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 2000م.

Cook, Michael. *Commanding the Right and Forbidding the Wrong in Islamic Thought*. New York: Cambridge University Press, 2000.

_____ . النهي عن المنكر في الإسلام: مقدمة موجزة. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 2003م.

_____. *Forbidding Wrong In Islam: A Brief Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2003.

نويل جي. كولسون، تاريخ القانون الإسلامي. إدنبره: مطبعة جامعة إدنبره، 1964م.
Coulson, Noel J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.

ياسين دوتون، أصل القانون الإسلامي: القرآن والموطأ وأعمال المدينة. سوري: كيرزون، 1999م.

Dutoon, Yassin. *The Origins of Islamic Law: The Qura'n, the Muwatta' and the Medinan 'Amal*. Surrey: Curzon, 1999.

جون إل. إسبوزيتو، مع ناتانا جي. ديلونغ-باس، النساء في قانون الأسرة الإسلامي، الطبعة الثانية. مطبعة جامعة سيراكيوز، 2001م.
Esposito, John L., with Natana J. Delong-Bas. *Women in Muslim Family Law*, 2d ed. Syracuse University Press, 2001.

إغناز غولديهر، مقدمة إلى النظام اللاهوتي والقانون الإسلامي. برنستون، نيو جيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1981م (1910م).
Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981 (1910).

وائل حلاق، السلطة والاستمرارية والتغيير في القانون الإسلامي. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 2001م.

Hallaq, Wael. *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*. New York: Cambridge University Press, 2001.

نمرود هارفيتز، نشأة المذهب الحنبلي: امتزاج الطاعة بالسلطة. نيويورك: راوتلدج، 2002م.

Hurvitz, Nirmrod. *The Formation of Hanbalism: Piety into Power*. New York: Routledge, 2002.

_____ . «من الدوائر التعليمية للحركات الجماعية: نشأة التجمعات القانونية في المجتمعات الإسلامية»، مقال تاريخي أمريكي 4.108 (2004م): 985-1008.

_____. «From Scholarly Circles to Mass Movements: The Formation of Legal Communities in Islamic Societies», *American Historical Review* 108.4 (2004): 985-1008.

مجيد خدوري، ترجمة، رسالة الشافعي: بحث حول أسس التشريع الإسلامي، الطبعة الثانية. كمبردج، المملكة المتحدة: جمعية النصوص الإسلامية، 1987م.

Khadduri, Majid, trans. *Al-Shafi'i's Risala: Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence*, 2d ed. Cambridge, UK: The Islamic Texts Society, 1987.

الطبقات الخاصة بكل من: جوزيف لاوري، وديفين ستوارت، وشوكت محمد توراوا، القانون والتعليم في الإسلام في القرون الوسطى: دراسات على شرف البروفيسور جورج مقدسي. كمبردج، المملكة المتحدة: إي.جي.دبليو. جيب ميموريال تراست، 2004م.

Lowry, Joseph, Devin Stewart, and Shawkat M. Toorawa, eds. *Law and Education in Medieval Islam: Studies in Honor of Professor George Makdisi*. Cambridge, UK: E.J.W. Gibb Memorial Trust, 2004.

كريستوفر ميلشيرت، نشأة المدارس السنية في القانون ما بين القرنين التاسع والعاشر. ليدن: بريل، 1997م.

Melchert, Christopher. *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.* Leiden: Brill, 1997.

هارالد موتزكي، أصل التشريع الإسلامي: الفقه المكي قبل ظهور المدارس التقليدية. ليدن: بريل، 2002م.

Motzki, Harald. *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*. Leiden: Brill, 2002.

جوزيف شاشت، مقدمة للقانون الإسلامي. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1964م.

Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. New York: Oxford University Press, 1964.

الشافعي، رسالة الشافعي. انظر: خدوري.

Al-Shafi'i. *al-Shafi'i's Risala*. See Khadduri.

حسين مدرسي طبطباي، مقدمة إلى القانون الشيعي: دراسة بيبليوغرافية. لندن: مطبعة إيثاكا، 1984م.

Tabataba'i, Hossein Modarressi. *An Introduction to Shi'i Law: A Bibliographical Study*. London: Ithaca Press, 1984.

برنارد ويس، روح القانون الإسلامي. أثينا: مطبعة جامعة جورجيا، 1998م.

Weiss, Bernard. *The Spirit of Islamic Law*. Athens: University of Georgia Press, 1998.

المذهب الصوفي:

إيه.جي. آربييري، مذهب الصوفية: وصف للتصوف الإسلامي. لندن: آلن وأنوين، 1950م.

Arberry, A.J. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. London: Allen and Unwin, 1950.

وليم تشيتيك، مذهب الصوفية: مقدمة قصيرة. أكسفورد: وان ورلد للنشر، 2002م.

Chittick, William. *Sufism: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld Publications, 2000.

كارل دبليو. إرنست، دليل شامبهالا لمذهب الصوفية. بوستون، ماساشوستس: شامبهالا، 1997م.

Ernst, Carl W. *The Shambhala Guide to Sufism*. Boston, MA: Shambhala, 1997.

الغزالي، إحياء علوم الدين، 9 مجلدات. كمبردج، المملكة المتحدة: جمعية النصوص الإسلامية، 2002م.

AL-Ghazali. *The Revival of the Religious Sciences: ihya 'Ulum al-Din*, 9 vols. Cambridge, UK: The Islamic Texts Society, 2002.

تي.إتش. إميل هوميرين، عمر بن الفارض: القصيدة الصوفية وحياة الأولياء. نيويورك: مطبعة بوليس، 2001م.

Homerin, Th. Emil, trans. *Umar ibn al-Farid: Sufi Verse, Sainly Life*. New York: Paulist Press, 2001.

لويس ماسينيون، مأساة الحلاج: متصوف الإسلام وشهيد، 4 مجلدات. برنستون، نيو جيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1982م.

Massignon, Louis. *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, 4 vols. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982.

سيد حسين نصر، مقالات عن الصوفية. ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 1991م.

Nasr, Seyyed Hossein. *Sufi Essays*. Albany: State University of New York Press, 1991.

طبعة وترجمة مايكل إيه. سيلز، التصوف الإسلامي الأول: القرآن والكتابات الشعرية واللاهوتية. نيويورك: مطبعة باوليس، 1996م.

Sells, Michael A., ed. and trans. *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Miraj, Poetic and Theological Writings*. New York: Paulist Press, 1996.

مارغريت سميث، تصوف النساء المسلمات: حياة رابعة وغيرها من النساء المتصوفات الأخريات في الإسلام وأعمالهن. أكسفورد: وان ورلد، 2001م (1928م).

Smith, Margaret. *Muslim Women Mystics: The Life and Work of Rabi'a and Other Women Mystics in Islam*. Oxford: Oneworld, 2001 (1928).

محمد بن الحسين السلمي، النساء المتصوفات الأول: ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات لأبي عبد الرحمن السلمي، كورنيل آر كيا إي، ترجمة. لوفيل، كنتكي: فونس فيتاي، 1999م.

Al-Sulami, Muhammad ibn al-Husayn. *Early Sufi Women: Dhikr an-Nisw al-Muta'abbidat as-Sufiyyat* by Abdu 'Abd ar-Rahman as-Sulami, Rkia E. Cornell, trans. Louisville, KY: Fons Vitae, 1999.

جي. سبنسر تريمينغهام، الأوامر الصوفية في الإسلام، طبعة منقحة. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1998م (1971م).

Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders In Islam*. Rev. ed. New York: Oxford University Press, 1998 (1971).

دبليو. إم. وات، إيمان الغزالي وأعماله. لندن: آلن وأنوين، 1953م.
Watt, W.M., trans. *The Faith and Practice of al-Ghazali*. London: Allen and Unwin, 1953.

التعليم:

منير الدين أحمد، التعليم الإسلامي ووضع الدارسين الاجتماعي حتى عصر القرن الخامس الإسلامي في ضوء تاريخ بغداد. زيورخ: فيرلاغ دير إسلام، 1968م.

Ahmed, Munir-ud-Din. *Muslim Education and the Scholars' Social Status up to the Fifth Century Muslim Era in the Light of Ta'rikh Baghdad*. Zurich: Verlag Der Islam, 1968.

جوناثان بيركي، انتقال المعرفة في القاهرة القرون الوسطى: تاريخ اجتماعي للتعليم الإسلامي. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1992م.

Berkey, Jonathan. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.

جيريت بوس، ترجمة، النظام الطبي الخاص بقسطا بن لوقا لحجاج مكة: الرسالة في تدبير سفر الحج. ليدن: بريل، 1992م.

Boss, Gerrit, trans. *Qusta ibn Luqa's Medical Regime for the Pilgrims to Mecca: The Risala fi tadbir safar al-hajj*. Leiden: Brill, 1992.

مايكل تشامبرلين، المعرفة والممارسة الاجتماعية في دمشق في القرون الوسطى، 1190-1350م. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1994م.

Chamberlain, Michael. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*. New York: Cambridge University Press, 1994.

لورنس أي. كونراد، «التراث الطبي العربي الإسلامي» في كتاب التراث الطبي الغربي في الفترة ما بين عامي 800 قبل الميلاد و1800م. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1995م.

Conrad, Lawrence I. «The Arab-Islamic Medical Tradition.» In *The Western Medical Tradition, 800 BC to 1800 AD*. New York: Cambridge University Press, 1995.

لورنس أي. كونراد وآخرون، التراث الطبي الغربي في الفترة ما بين عامي 800 قبل الميلاد و1800م. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1995م.

Conrad, Lawrence I., et al., eds. *The Western Medical Tradition, 800 BC to 1800 AD*. New York: Cambridge University Press, 1995.

مايكل دوليو. دولز، الموت الأسود (الطاعون) في الشرق الأوسط. برنستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1976م.

Dols, Michael W. *The Black Death in the Middle East*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1976.

_____. «المجنون»: المجنون في العصر الإسلامي في القرون الوسطى. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1992م.

_____. *Majnun: The Madman in Medieval Islamic*. New York: Oxford University Press, 1992.

مايكل دبلو. دولز، ترجمة، الطب الإسلامي في القرون الوسطى: رسالة ابن رضوان حول

وقاية الأجسام من الأمراض في مصر. بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1984م.

Dols, Michael W., trans. *Medieval Islamic Medicine: Ibn Ridwan's Treatise «On the Prevention of Bodily Ills in Egypt.»* Berkeley: University of California Press, 1984.

آفتر جيلادي، أطفال الإسلام: مفهومات الطفولة في المجتمع الإسلامي في القرون الوسطى. نيويورك: مطبعة سانت مارتين، 1992م.

Giladi, Avner. *Children of Islam: Concepts of Childhood in Medieval Muslim Society.* New York: St. Martin's Press, 1992.

إس.دي. غويتن، مجتمع حوض البحر الأبيض المتوسط: المجتمعات اليهودية في العالم كما صُوِّرت في جنيزة القاهرة، 6 مجلدات. بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1967-1993م. (انظر بصفة خاصة المجلد رقم 2، 240-272).

Goitein, S.D. *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the World as Portrayed in the Cairo Geniza*, 6 vols. Berkeley: University of California Press, 1967-93. (See especially vol. 2, 240-72).

ديميتري غوتاس، الفكر اليوناني والحضارة العربية: حركة الترجمة اليونانية-العربية في بغداد في بدايات نشأة المجتمع العباسي (القرون: الثاني-الرابع/الثامن-العاشر). نيويورك: راوتلج، 1998م.

Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries).* New York: Routledge, 1998.

ابن القيم الجوزية، الطب النبوي. انظر: جونستون.

Al-Jawziyah, Ibn Qayyim. *Medicine of the Prophet.* See Johnstone.

بينيلوب جونستون، ترجمة، الطب النبوي. كمبردج، المملكة المتحدة: جمعية النصوص الإسلامية، 1998م.

Johnstone, Penelope, trans. *Medicine of the Prophet.* Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 1998.

الطبقات الخاصة بكل من: جوزيف لاوري، وديفين ستوارت، وشوكت محمد توراوا، القانون والتعليم في الإسلام في القرون الوسطى: دراسات على شرف البروفيسور جورج مقدسي. كمبردج، المملكة المتحدة: إي.جي.دبلو. جيب ميموريال تراست، 2004م.

Lowry, Joseph, Devin Stewart, and Shawkat M. Toorawa, eds. *Law and Education in Medieval Islam: Studies in Honor of Professor George Makdisi.* Cambridge, UK: E.J.W. Gibb Memorial Trust, 2004.

جورج مقدسي، ابن عقيل: الدين والثقافة في الإسلام التقليدي (الكلاسيكي).
إدنبره: مطبعة جامعة إدنبره، 1997م.

Makdisi, George. *Ibn 'Aqil: Religion and Culture in Classical Islam*.
Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.

_____. انتشار الكليات: أعراف التعليم في الإسلام والغرب. إدنبره: مطبعة
جامعة إدنبره، 1981م.

_____. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*.
Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

فرانز روزنثال، «الطبيب في المجتمع الإسلامي في القرون الوسطى»، مجلة تاريخ
الطب، 52 - 4 (1978م): 475 - 491.

Rosenthal, Franz. «The Physician in Medieval Muslim Society», *Bulletin
of the History of Medicine* 52 . 4 (1978): 475-91.

_____. العلوم والطب في الإسلام، أديرشوت، المملكة المتحدة: فارينوروم،
1998م.

_____. *Science and Medicine in Islam*. Aldershot, UK: Variorum, 1998.

شوكت توراوا، «الذمي في المجتمع الإسلامي في القرون الوسطى: الأطباء غير
المسلمين في العراق» في كتاب: ابن أبي أصيبعة، «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»،
فيدز إي هيسستوريا 26 (1994م): 10-21.

Toorawa, Shawkat. «The Dhimmi in Medieval Islamic Society: Non-
Muslim Physicians of Iraq in Ibn Abi Usayb'iah's 'Uyun al-anba' fi
tabaqat al-atibba' (The Sources of Information on the Classification of
Physicians», *Fides et Historia* 26 (1994): 10-21.

إيه. إس. تريتون: مواد خاصة بالتعليم الإسلامي في العصور الوسطى. لندن:
لوزاك، 1957م.

Tritton, A.S. *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*. London:
Luzac, 1957.

النساء:

نابيا أبوت، عائشة: محبوبة محمد. شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1946م.
Abbott, Nabia. «A'isha: The Beloved of Mohammed. Chicago: University
of Chicago Press, 1946.

- _____. «ملكات ما قبل الحكم العربي الإسلامي»، *الصحيفة الأمريكية المتخصصة في الآداب واللغات السامية*، 58-1. (1941م): 1-22.
- _____. «Pre-Islamic Arabian Queens», *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 58-1. (1941): 1-22.
- _____. *ملكتا بغداد: أم هارون الرشيد وزوجته*. شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1946م.
- _____. *Two Queens of Baghdad: Mother and Wife of Harun al-Rashid*. Chicago: University of Chicago Press, 1946.
- _____. «النساء والدولة في بدايات الإسلام»، *صحيفة الدراسات الشرقية*، 1-2 (1941م): 106-126.
- _____. «Women and the State in Early Islam», *Journal of Eastern Studies* 1-2 (1942): 106-26.
- _____. «النساء والدولة قبل ظهور الإسلام»، *الصحيفة الأمريكية للآداب واللغات السامية*، 58-3 (1941م): 259-284.
- _____. «Women and the State on the Eve of Islam», *The American Journal of Semitic Languages and Literature* 58-3 (1941): 259-84.
- أسما أفسارودين، «إعادة تشكيل حياة النساء: الجنس والنواحي السردية في مجموعات المصادر البيولوجرافية في القرون الوسطى»، *العالم الإسلامي*، 4.92 (2002م): 461-480.
- Afsaruddin, Asma. «Reconstituting Women's Lives: Gender and the Poetics of Narrative in Medieval Biographical Collections», *Muslim World* 92-4 (2002): 461-80.
- ليلى أحمد، *النساء والجنس (النوع) في الإسلام: الجذور التاريخية لنقاش حديث*. نيوهافين، كينيديكيت: مطبعة جامعة ييل، 1992م.
- Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, CT: Yale University Press, 1992.
- جوناثان بي. بيركي، «الختان المقيد: ختان النساء والتكيف الثقافي في الشرق الأدنى في القرون الوسطى»، *الصحيفة الدولية لدراسات الشرق الأوسط*. 1: 28. (1996م): 19-38.
- Berkey, Jonathan P. «Circumcision Circumscribed: Female Excision and Cultural Accommodation in the Medieval Near East», *International Journal of Middle East Studies* 28:1 (1996): 19-38.

جوليان إيستوود، «نقاب جرت العادة على ارتدائه في مصر إبان القرون الوسطى» الملبس، 17-1 (1983): 33-38. ضُمّن أيضاً في الطبعة الخاصة بـ: ديفيد وينز، أنماط الحياة اليومية: نشأة العالم الإسلامي التقليدي (الكلاسيكي)، المجلد رقم 10، ألدريشوت، المملكة المتحدة: أشغيت، 2002م، 233-238.

Eastwood, Gillian. «A Medieval Face-Veil from Egypt,» *Costume* 17-1 (1983): 33-38; It is also included in David Waines, ed., *Patterns of Everyday life: The Formation of the Classical Islamic World*, vol. 10. Aldershot, UK: Ashgate, 2002, 233-38.

جون إل. إسبوزيتو، مع ناتانا جي. ديلونغ باس، النساء في قانون الأسرة الإسلامي، الطبعة الثانية. مطبعة جامعة سيراكيوز، 2001م.

Esposito, John L., with Natana J. Delong-Bas. *Women in Muslim Family Law*, 2d ed. Syracuse: Syracuse University Press, 2001.

أفتر جيلادي، الأطفال والآباء والمرضعات: آراء الإسلام بشأن الرضاعة وتأثيرها الاجتماعي في القرون الوسطى. ليدن: بريل، 1999م.

Giladi, Avner. *Infants, Parents and Wet Nurses: Medieval Islamic Views on Breastfeeding and Their Social Implications*. Leiden: Brill, 1999.

الطبعة الخاصة بـ: فريدة حسين، النساء المسلمات. نيويورك: مطبعة سانت مارتين، 1984م.

Hussain, Freda, ed. *Muslim Women*. New York: St. Martin's Press, 1984.

نيكي آر. كيدي، وبيث بارون، النساء في التاريخ الشرق أوسطي: حدوث تغير في القيود المتعلقة بالجنس والنوع. نيوهافين، كينيديكت: مطبعة جامعة ييل، 1991م.

Keddie, Nikki R., and Beth Baron. *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*. New Haven, CT: Yale University Press, 1991.

الطبعات الخاصة بكل من: ميشيل آر. كيمبال، وباربرا آر. فون شليغل، النساء المسلمات عبر العالم: بيبليوغرافيا. بولدير، كولورادو: دار نشر لين رينر، 1997م.

Kimball, Michelle R., and Barbara R. von Schlegell, eds. *Muslim Women throughout the World: A Bibliography*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1997.

إلسي ليختنستادر، النساء في أيام العرب. لندن: الجمعية الآسيوية الملكية، 1935م. Lichtenstadter, Ilse. *Women in Ayyam al-Arab*. London: Royal Asiatic Society, 1935.

- فدوى مالتى دوغلاس، أجسام النساء وعالمهن: نظرة نقاشية حول الجنس والنوع في الكتابات العربية الإسلامية. برنستون، نيو جيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1991م.
- Malti-Douglas, Fedwa. *Women's Body, Women's World: Gender Discourse in Arabo-Islamic Writing*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.
- فاطمة مرنيسي، الحجاب وتفضيل الذكور: تفسير لحقوق المرأة في الإسلام والمناداة بالمساواة بين الجنسين. نيويورك: أديسون - ويسلي، 1991م.
- Mernisi, Fatima. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. New York: Addison-Wesley, 1991.
- ليزلي بيرس، جناح الحريم الإمبراطوري: النساء والسيطرة في الإمبراطورية العثمانية. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1993م.
- Peirce, Leslie. *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*. New York: Oxford University Press, 1993.
- طبعة روث روديد، قراءة للنساء في الإسلام والشرق الأوسط. لندن ونيويورك: أي.بي. توريس للنشر، 1999م.
- Roded, Ruth, ed. *Women in Islam and the Middle East: A Reader*. London and New York: I.B. Tauris Publishers, 1999.
- مارغريت سميث، المتصوفات من النساء المسلمات: حياة رابعة وغيرها من النساء المتصوفات في الإسلام وأعمالهن. أكسفورد: وان ورلد، 2001م (1928م).
- Smith, Margaret. *Muslim Women Mystics: The Life and Work of Rabi'a and Other Women Mystics in Islam*. Oxford: Oneworld, 2001 (1928).
- دبليو. روبرتسون سميث، النسب والزواج في حياة شبه الجزيرة العربية الأولى. كمبردج: مطبعة جامعة كمبردج، 1885م.
- Smith, W. Robertson. *Kinship and Marriage in Early Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1885.
- دينيس إيه. سبيلبيرغ، السياسات المتبعة والنوع والماضي الإسلامي: تراث عائشة بنت أبي بكر. نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 1994م.
- Spellberg, Denise A. *Politics, Gender, and the Islamic Past: The Legacy of A'isha bint Abi Bakr*. New York: Columbia University Press, 1994.
- جيرتود شتيرن، الزواج في بدايات الإسلام. لندن: الجمعية الآسيوية الملكية، 1939م.
- Stern, Gertude. *Marriage in Early Islam*. London: Royal Asiatic Society, 1939.

باربرا فريير ستواسير، النساء في القرآن والسنة والتفسير. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1994م.

Stowasser, Barbara Freyer. *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*. New York: Oxford University Press, 1994.

محمد بن الحسين السلمي: النساء المتصوفات الأول: ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات لأبي عبد الرحمن السلمي. آر كيا إي. كورنيل، ترجمة: لوفيل. كنتكي: فونس فيتاي، 1999م.

Al-Sulami, Muhammad ibn al-Husayn. *Early Sufi Women: Dhikr an-Niswal-Muta'abbidat as-Sufiyyat by Abu 'Abd ar-Rahman as-Sulami*. Rkia E. Cornell, trans. Louisville. KY: Fons Vitae, 1999.

وايكي والتر، النساء في الإسلام. برنستون، نيو جيرسي: ماركوس واينر، 1993م.
Walther, Wiebke. *Women in Islam*. Princeton, NJ: Markus Wiener, 1993.

أهل الذمة (الكتابيون):

سي. إي. بوسورث، «مفهوم الذمة في العهد الأول للإسلام»، في كتاب: المسيحيون واليهود إبان الإمبراطورية العثمانية: توظيف مجتمع مؤلف من أكثر من نوع أو عرق واحد. الطبقات الخاصة بكل من: بنجامين برود، وبرنارد لويس، مجلدان. لندن ونيويورك: هوليز وميير، 1982م، 1:37-51.

Bosworth, C.E. «The Concept of Dhimma in Early Islam.» *In Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, eds. Benjamin Braude and Bernard Lewis, 2 vols. London and New York: Holmes and Meier, 1982, 1:37-51.

الطبقات الخاصة بكل من: بنجامين برود، وبرنارد لويس، المسيحيون واليهود إبان الإمبراطورية العثمانية: توظيف مجتمع مؤلف من أكثر من نوع أو عرق واحد، مجلدان. لندن ونيويورك: هولز وميير، 1982م.

Braude, Benjamin, and Bernard Lewis, eds. *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, 2 vols. London and New York: Holmes and Meier, 1982.

روبرت برودي: نشأة دولة بابل وتكون الحضارة اليهودية في القرون الوسطى. نيوهافن، كينيديكيت: مطبعة جامعة ييل، 1998م.

Brody, Robert. *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*. New Haven, CT: Yale University Press, 1998.

مارك آر كوهين، الحكم الذاتي لليهود في مصر في القرون الوسطى: ظهور منصب رئيس اليهود في ما بين عامي 1065 و1126م. برنستون، نيو جيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1980م.

Cohen, Mark R. *Jewish Self-Government in Medieval Egypt: The Origins of the Office of Head of the Jews, ca. 1065-1126*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

يوهانان فريدمان، التسامح والإكراه في الإسلام: العلاقات الدينية المتداخلة في التراث الإسلامي. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 2003م.

Friedman, Yohanan. *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*. New York: Cambridge University Press, 2003.

أميتاف غوش، في أرض عتيقة. نيويورك: ألفرد إيه. نويف، 1993م.

توماس إف. غليك، إسبانيا المسلمة والمسيحية في العصور الوسطى الأولى، طبعة منقّحة. برنستون، نيو جيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1979م.

Glick, Thomas F. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.

إس.دي. غويتن، اليهود والعرب: أوجه تواصلهما عبر العصور، طبعة منقّحة. نيويورك: كُتب شوكن، 1974م.

Goitein, S.D. *Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages*, rev. ed. New York: Schocken Books, 1974.

_____. خطابات التجار اليهود في القرون الوسطى. برنستون، نيو جيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1973م.

_____. *Letters of Medieval Jewish Traders*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973.

_____. مجتمع حوض البحر الأبيض المتوسط: التجمّعات اليهودية في العالم كما صُوّرت في جنيزة القاهرة، 6 مجلدات. بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1967 - 1993م.

_____. *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the World as Portrayed in the Cairo Geniza*, 6 vols. Berkeley: University of California Press, 1967-93.

طبعة روبرت هويلاند، المسلمون والآخرون في بداية عهد المجتمع الإسلامي.
ألدرشوت، المملكة المتحدة: أشفيت، 2004م.

Hoyland, Robert, ed. *Muslims and Others in Early Islamic Society*.
Aldershot, UK: Ashgate, 2004.

جاكوب لاسنر، مجتمع حوض البحر الأبيض المتوسط: مختصر في مجلد واحد.
بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1999م.

Lassner, Jacob. *A Mediterranean Society: An Abridgement in One Volume*.
Berkeley: University of California Press, 1999.

جوزيف دبليو. ميرى، عبادة الأولياء بين المسلمين واليهود في سورية في القرون
الوسطى. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 2002م.

Meri, Josef W. *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval
Syria*. New York: Oxford University Press, 2002.

نورمان إيه. ستيلمان، يهود الأراضي العربية: تاريخ وكتاب مرجعي. فيلادلفيا:
جمعية النشر اليهودية الأمريكية، 1979م.

Stillman, Norman A. *The Jews of Arab Lands: A History and Source Book*.
Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1979.

_____. «المجتمعات غير الإسلامية: المجتمع اليهودي»، في كتاب: تاريخ مصر
لكمبردج، المجلد 1، طبعة كارل إف. بيتري. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1998م،
198-210.

_____. «The Non-Muslim Communities: The Jewish Community.» In
the Cambridge History of Egypt, vol. 1, ed. Carl F. Petry. New York:
Cambridge University Press, 1998, 198-210.

شوكت توراوا، «الذمي في المجتمع الإسلامي في القرون الوسطى: الأطباء غير
المسلمين في العراق» في كتاب: ابن أبي أصيبعة، دعيون الأنباء في طبقات الأطباء،
فيدز إي هيسستوريا 26 (1994م): 10-21.

Toorawa, Shawkat. «The Dhimmi In Medieval Islamic Society: Non-
Muslim Physicians of Iraq in Ibn Abi Usayb'iah's 'Uyun al-anba' fi
tabaqat al-atibba' (The Sources of Information on the Classification of
Physicians,» *Fides et Historia* 26 (1994): 10-21.

إيه. إس. تريتون، الخلفاء ورعاياهم غير المسلمين: دراسة نقدية لميثاق عمر. لندن:
فرانك كاس، 1970م (1930م).

Tritton, A.S. *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects: A Critical Study
of the Covenant of Umar*. London: Frank Cass, 1970 (1930).

سبيروس فرايونيس، ضعف الحضارة الإغريقية في آسيا في القرون الوسطى وعملية الأسلمة التي تمت ما بين القرن الحادي عشر والقرن الخامس عشر. بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1971م.

Vryonis, Speros. *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*. Berkeley: University of California Press, 1971.

تيري جي. ويلفونغ، «المجتمعات غير الإسلامية: المجتمعات المسيحية»، في كتاب: «تاريخ مصر لكمبردج»، المجلد 1، طبعة كارل إف. بيتري. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1998م، 175-197.

Wilfong, Terry G. «The Non-Muslim Communities: Christian Communities», in *The Cambridge History of Egypt*, vol. 1, ed. Carl F. Petry. New York: Cambridge University Press, 1998, 175-97.

الطعام والماء:

جيرت جان فان جيلدير، مأدبة الله: الطعام في الأدب العربي التقليدي «الكلاسيكي». نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 2000م.

Gelder, Cert Jan van. *God's Banquet: Food in Classical Arabic Literature*. New York: Columbia University Press, 2000.

أحمد الحسن، ودونالد آر. هيل، التقنية الإسلامية: تاريخ واضح. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1986م.

Al-Hassan, Ahmed Y., and Donald R. Hill. *Islamic Technology: An Illustrated History*. New York: Cambridge University Press, 1986.

رالف إس. هاتوكس، القهوة والمقاهي: أصل المشروبات الاجتماعية في الشرق الأدنى في القرون الوسطى. سياتل: مطبعة جامعة واشنطن، 1985م.

Hattox, Ralph S. *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*. Seattle: University of Washington Press, 1985.

ماكسيم رودنسون وإيه.جي. أرييري، المطبخ العربي في القرون الوسطى. ديفون، المملكة المتحدة: كُتُب بروسبيكت، 2001م.

Rodinson, Maxime and A.J. Arberry. *Medieval Arab Cookery*. Devon, UK: Prospect Books, 2001.

ديفيد وينز، «الخبز والحبوب والمجتمع»، صحيفة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمشرق 30 - 3، (1987م): 255 - 285.

Waines, David. «Bread, Cereals and Society,» *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 30-3 (1987): 255-85.

____. في مطبخ الخليفة. لندن: كُتب رياض الريس، 1989م.

____. *In a Caliph's Kitchen*. London: Riad El-Rayyes Books, 1989.

آندرو إم. واتسون، الابتكارات الزراعية في بدايات نشأة العالم الإسلامي: انتشار المحاصيل وأساليب الزراعة ما بين عامي 700 - 1100. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1983م.

Watson, Andrew M. *Agricultural Innovation in the Early Islamic World: The Diffusion of Crops and Farming Techniques, 700-1100*. New York: Cambridge University Press, 1983.

الفن والعمارة والأدب:

روجر آلن، التراث الأدبي العربي. نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1998م.

Allen, Roger. *The Arabic Literary Heritage*. New York: Cambridge University Press, 1998.

إيمانويل أناتي، فن العمارة بالصخور في وسط شبه الجزيرة العربية، المجلد 1. لوفان: المعهد الشرقي، 1968م.

Anati, Emmanuel. *Rock-Art in Central Arabia*, vol. 1. Louvain: Institut Orientaliste, 1968.

شيل إس. بليرو جوناثان بلوم، الفن والعمارة في الإسلام، 1250-1800. نيوهافن، كينيديكيت: مطبعة جامعة ييل، 1995م.

Blair, Shila S., and Jonathan Bloom. *The Art and Architecture of Islam, 1250-1800*. New Haven, CT: Yale University Press, 1995.

جوناثان إم. بلوم، ظهور الورق قبل الطباعة: تاريخ الورق وتأثيره في العالم الإسلامي. نيوهافن، كينيديكيت: مطبعة جامعة ييل، 2001م.

Bloom, Jonathan M. *Paper Before Print: The History and Impact of Paper in the Islamic World*. New Haven, CT: Yale University Press, 2001.

جوناثان بلوم وشيلا بليرو: الفنون الإسلامية. لندن، فايدون، 1997م.

Bloom, Jonathan, and Sheila Blair. *Islamic Arts*. London, Phaidon, 1997.

جيرموم دبليو كلينتون، ترجمة، في قبضة التنين: قصة رستم واسفنديار من كتاب الملوك الفارسي. واشنطن دي. سي: ماينغ للنشر، 1999م.

Clinton, Jerome W., trans. *In the Dragon's Claws: The Story of Rostam and Esfandiyar from the Persian Book of Kings*. Washignton, DC: Mage Publishers, 1999.

_____. مأساة «تراجيديا» زُهراب ورستم. سياتل: مطبعة جامعة واشنطن، 1997م.

_____. *The Tragedy of Sohrab and Rostam*. Seattle: University of Washington Press, 1997.

جيم كولفيل، ترجمة، الاعتدال والمرح: مجموعة مختارة من الكتابات القصيرة للجاحظ. لندن: كيفان بول، 2002م.

Colville, Jim, trans. *Sobriety and Mirth: A Selection of Shorter Writings of al-Jahiz*. London: Kegan Paul, 2002.

مايكل كوبرسون، السيرة العربية الكلاسيكية «التقليدية». نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 2000م.

Cooperson, Michael. *Classical Arabic Biography*. New York: Cambridge University Press, 2000.

كي. إيه. سي كريسويل، وصف موجز لفن العمارة الإسلامية في بداياته. ألدريشوت، المملكة المتحدة: مطبعة سكولار، 1989م (1968م).

Creswell, K.A.C. *A Short Account of Early Muslim Architecture*. Aldershot, UK: Scholar Press, 1989 (1968).

ديك ديفيس، ترجمة، أسطورة سيافاش. نيويورك: كتب بنغوين، 1992م.

Davis, Dick, trans. *The Legend of Seyavash*. New York: Pengunin Books, 1992.

ريتشارد إيتنغهاوسن وأوليف غرابار، الفن والعمارة الإسلامية ما بين عامي 650 و1250. نيوهافن، كينيديكيت: مطبعة جامعة ييل، 1987م.

Ettinghausen, Richard, and Oleg Grabar. *The Art and Architecture of Islam, 650-1250*. New Haven, CT: Yale University Press, 1987.

طبعة توبي فوك، كنوز الإسلام. سيكوكس، نيوجيرسي: مطبعة ولفليت، 1985م.

Falk, Toby, ed. *Treasures of Islam*. Seacaucus, NY: Wellfleet Press, 1985.

فينبار باري فلاد، الجامع الأعظم في دمشق: دراسات حول صناعات الحضارة المراثية الأموية. لندن: بريل، 2001م.

Flood, Finbarr Barry. *The Great Mosque of Damascus: Studies on the Makings of an Umayyad Visual Culture*. Leiden: Brill, 2001.

أوليف غرابار، تكون الفن الإسلامي. طبعة منقحة. نيوهافن، كينيديكيت: مطبعة جامعة ييل، 1987م.

Grabar, Oleg. *The Formation of Islamic Art*, rev. ed. New Haven, CT: Yale University Press, 1987.

روبرت هيلينبراند، الفن والعمارة الإسلامية. لندن: تايمز وهادسون، 1999م.
Hillenbrand, Robert. *Islamic Art and Architecture*. London: Thames and Hudson, 1999.

روبرت إروين، ألف ليلة وليلة: مجموعة. نيويورك: كُتب بنفوين، 1994م.
Irwin, Robert. *The Arabian Nights: A Companion*. New York: Penguin Books, 1994.

—، مضمون الفن الإسلامي. نيويورك: كالمان وكنينغ، 1997م.
—, *Islamic Art in Context*. New York: Calmann and King, 1997.

الطبعة الخاصة بـ: إروين روبرت، الليل والخيول والصحراء: مقتطفات أدبية مختارة من الأدب العربي التقليدي «الكلاسيكي». نيويورك: كتب أنكور، 1999م.
Irwin Robert, ed. *Night and Horses and the Desert: An Anthology of Classical Arabic Literature*. New York: Anchor Books, 1999.

هيلاري كيلباتريك، صناعة كتاب الأغاني العظيم: تأليف المؤلف وإبداعه في كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصبهاني. نيويورك: راوتلج، 2003م.

Kilpatrick, Hilary. *Making the Great Book of Songs: Compilation and the Author's Craft in Abu l-Faraj al-Isbahani's Kitab al-aghani*. New York: Routledge, 2003.

تشارلز جي. ليال، ترجمات الشعر العربي القديم، وخصوصاً الشعر الجاهلي ما قبل الإسلامي، مع مقدمة وملاحظات. ويستبورت، كينيديكيت: شركة مطبعة هايبيرون، 1986م (1930م).

Lyall, Charles J. *Translations of Ancient Arabian Poetry, Chiefly Pre-Islamic, with an Introduction and Notes*. Westport, CT: Hyperion Press, Inc., 1986 (1930).

الطبعة الخاصة بـ: جورج ميتشل، عمارة العالم الإسلامي: تاريخها ومغزاها الاجتماعي. لندن: تايمز وهادسون، 2002م.

Michell, George, ed. *Architecture of the Islamic World: Its History and Social Meaning*. London: Thames and Hudson, 2002.

تشارلز بيلات، ترجمة، حياة الجاحظ وأعماله. بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1969م.

Pellat, Charles, trans. *The Life and Works of al-Jahiz*. Berkeley: University of California Press, 1969.

ناصر رباط، قلعة القاهرة: تفسير جديد لعمارة المماليك الملكية. لندن: نيويورك: بريل، 1995م.

Rabbat, Naser O. *The Citadel of Cairo: A New Interpretation of Royal Mamluk Architecture*. Leiden: New York: Brill, 1995.

آن ماري شيميل، الأسماء الإسلامية. إدنبره: مطبعة جامعة إدنبره، 1989م.
Schimmel, Annemarie. *Islamic Names*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1989.

مايكل سلز، ترجمة، اكتشاف الصحراء: ست قصائد غنائية عربية تقليدية كلاسيكية. ميدلتاون، كينيديكت: مطبعة جامعة ويسليان، 1989م.

Sells, Michael, trans. *Desert Tracings: Six Classical Arabic Odes*. Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1989.

يديدا كالفون ستيلمان، الزي العربي: من فجر الإسلام حتى العصور الحديثة. لندن: بريل، 2000م.

Stillman, Yedida Kalfon. *Arab Dress: From the Dawn of Islam to Modern Times*. Leiden: Brill, 2000.

ياسر طباع، التأسيس للقوة والولاء في مدينة حلب السورية. جامعة بارس، بنسلفانيا: مطبعة جامعة بنسلفانيا، 1997.

Tabbaa, Yasser. *Constructions of Power and Piety in Medieval Aleppo*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1997.

_____. تحول الفن الإسلامي خلال فترة إحياء المذهب السني. سياتل: مطبعة جامعة واشنطن، 2001م.

_____. *The Transformation of Islamic Art during the Sunni Revival*. Seattle: University of Washington Press, 2001.

مسرد المصطلحات

الخلافة العباسية (750 – 1258م):

هي حُكم السلالة العباسية؛ وهي السلسلة الثانية للخلافة في التاريخ الإسلامي؛ فقد أزاح العباسيون بني أمية عن الحكم عام 750م، وحكموا بصورة رئيسية منذ تأسيس بغداد (عام 762م) حتى الغزو المغولي لها (عام 1258م).

أتابك:

راعي الأمير؛ معلّم؛ قائد الجيش.

أحاديث:

انظر: «حديث».

أخبار:

انظر: «خبر».

أذان:

النداء إلى الصلاة. انظر: «مؤذن».

الآرامية:

هي لغة سامية كانت في القِدَم لغة محكيّة في سورية وبلاد ما بين الرافدين، ويستمر بعض السكان المسيحيين باستخدامها، ولا سيما في طقوسهم.

أمير المؤمنين:

قائد المؤمنين. وهو أحد ألقاب رئيس الأمة الإسلامية. انظر أيضاً: «إمام» و«خليفة الله».

أمير:

قائد عسكري، أو حاكم عسكري.

أنصار:

هم من دعموا محمّداً في المدينة بعد هجرته إليها في عام 622م (وتعني حرفياً: المساعدين والداعمين).

أهل الذمّة:

الأمم غير الإسلامية المحميّة؛ وبصورة رئيسية: اليهود والمسيحيون والزرادشتيون، الذين نالوا حماية محدّدة وحرّيات مقيّدة، مقابل دفع ضريبة معيّنة تُدعى «الجُزْيَة»، مع الإذعان إلى مجموعة من القيود التي فُرضت عليهم.

أهل الكتاب:

هم الذين يتمسّكون بالكتاب. انظر: «الذمّة».

بركة:

البركة التي تأتي من وراء الطبيعة، وتميز التقيّ الصوفيّ أو القريب من الله (وليّ الله)، وتُشبه في معناها «القدرة الخارقة» (charisma) التي تُستخدم في «العهد الجديد».

بيزنطة:

الإمبراطورية الرومانية الشرقية التي جعلت من القسطنطينية عاصمة لها.

بيك:

هي مرادف تركي لكلمة «أمير» (قائد).

خان (caravanserai):

الخانات محطات على طول الطرق التجارية الطويلة، تتألف عادةً من عدد من النُزل، وبيوت للمؤونة للتجار والمسافرين، ومستودعات للبضائع، واسطبلات وعلف للحيوانات.

خليفة:

انظر: «خليفة الله» و«خليفة رسول الله».

دار الإسلام:

موطن الإسلام. وتشير إلى الأقاليم الواقعة تحت السيطرة السياسية الإسلامية.

دار الحرب:

موطن الحرب. وتشير إلى الأقاليم التي ليست تحت السيطرة السياسية الإسلامية، وتُشكل -بناءً على ذلك- مجالاً مسوغاً للفتح الإسلامي.

درهم:

عملة مسكوكة من الفضة.

دعوات:

توسّلات وتضرّعات. وهي نوع من الصلاة، ولكن تختلف عن شعيرة الصلاة.

دينار:

عملة مسكوكة من الذهب.

ذُكِرَ:

تَذَكَّرَ، كما هي الحال في: ذِكْرِ اسم الله.

ضَرَبَتِ الحجاب:

اتَّخَذَتِ الحجاب؛ أي أنها أصبحت واحدة من زوجات محمد⁽¹⁾.

عاشوراء:

تعني العاشر من شهر محرم (الشهر الأول في السنة الهجرية). قد قُتِلَ حفيد محمد (الإمام الحسين بن علي) في العاشر من محرم سنة 61 هجرية (10 أكتوبر 680م) مع مناصريه في كربلاء في العراق. وأصبحت عاشوراء واحدة من الشعائر المهمة في التقويم الديني الشيعي؛ لأنه يُنظر إليها على أنها إحياء لذكرى قتل الإمام الحسين غير المبرر؛ الذي صار موته مثلاً يُحتذى في الشهادة.

عبد:

تُستخدم هذه الكلمة في الغالب لوصف من يُستأجر للعمل في الحقول، كما تُستخدم بوصفها اسم علم مضافة إلى اسم من أسماء الله؛ مثل: عبد الله، وعبد الرحمن.

عَبِيد:

تُستخدم في وصف العبيد من جنوب الصحراء الكبرى، ممَّن يُدْرَبون على أن يصبحوا جنود مُشاة.

فضائل:

مزايا وحسنات، وهي نوع من الكتابة التي تمجّد إقليماً معيناً، والتي تُعرَف باسم «فضائل البلدان».

فلس:

عملة نقدية من المعدن، وفي الغالب تكون من النحاس.

القبطية:

هي لغة القبط في مصر عشية الفتح الإسلامي لها، ويستمر مسيحيو مصر في استخدامها؛ ولا سيما في طقوسهم.

فقيه:

متخصّص في الفقه الإسلامي. انظر أيضاً: «أصول الفقه» و«فروع الفقه».

(1) ومن خلال هذا التعريف، فإن المؤلف يفهم أن الحجاب خاص بزوجات النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- فقط. وهو خلاف النهم السائد المعمول به في المجتمع الإسلامي. (المترجم).

الفاتحة:

هي السورة الأولى في القرآن، وتُتلى على أنها جزء من الصلاة، وتُسمى بفاتحة الكتاب.

فقه:

علم الفقه.

فتنة:

مصطلح يدل على ازدراء التقاتل بين المسلمين واستنكاره. وتعني ما يُخلُ بنظام الأشياء.

فندق:

نزل.

فروع الفقه:

التطبيق العملي للنظرية القانونية الإسلامية.

جنيزة (geniza):

مكان للتخزين. وقد تم اكتشاف جنيزة معبد «ابن عزرا» في «الفسطاط» في أواخر القرن التاسع عشر، وتحوي نحو 250.000 وثيقة.

غدير خُم:

«أَوْ بَرَكَةُ خُمٍ»؛ وهو مكان توقف فيه محمد في 15 من ذي الحجة من عام 10 للهجرة (16 مارس 632م) وهو عائد في طريقه إلى المدينة بعد أن أدّى حجة الوداع، وقد تجمع أتباعه تحت أكمة من الشجر ليستظلوا تحتها ويؤدوا صلاة الظهر، وفي ختام الصلاة أخذ محمد يد علي بن أبي طالب أمام الجميع، وقال: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ، وَانصِرْ مَنْ نصره، وَاخْذُلْ مَنْ خَذَلَهُ». وبحسب معتقد الشيعة فإن ذلك يبرهن -ومن غير ريب- أن محمداً عين علي بن أبي طالب وسُلالاته من بعده كي يخلفوه بعد موته وَمَنْحَهُمْ سلطته السياسية والدينية أيضاً.

غاز:

مجاهد.

غيار:

ملابس من قماش مُلَوَّن مخالف لما هو سائد في ذلك الوقت، مفروضة على أهل الذمة، وقد يكون لونها - على سبيل المثال - أحمر أو أزرق أو أصفر.

غلام:

ولد؛ خادم؛ عبد. وتُستخدم أيضاً مرادفة لـ «مملوك». تُشبه استخداماً مندرجاً للكلمة «ولد» للإشارة إلى المنزلة الأدنى للرجال السود في أي عمر كانوا.

غُسْل:

هو الوضوء الأكبر⁽¹⁾، ويُؤدى لأجل الطهارة قبل أداء الصلاة⁽²⁾.

التقويم الغريغوري:

هو نظام عدّ السنوات بعد ميلاد المسيح، ويُرمز له بـ «بعد الميلاد» (Anno Domini)، وهي كلمة لاتينية مختصرة لعبارة (Anni Domini Nostri Jesu Christi)؛ وتعني: «في السنة التي وُلد فيها سيدنا عيسى المسيح»، وقام بتأسيسه رئيس الدير الروماني «ديونيسيوس إكزيغيوس» (Dionysius Exiguus) في عام 527م. ورُوجع هذا التقويم في عام 1582م بأمر رسمي من البابا «غريغوريوس الثالث عشر»؛ لذلك سُمي بالتقويم الغريغوري، ومؤخراً أصبحت مرحلة ما قبل الميلاد موضع اهتمام المعنيين.

حديث:

رواية منسوبة إلى محمد، أو إليه وإلى أتباعه.

حج:

الذهاب إلى مكة لأداء الحج.

هلاخاه:

القانون اليهودي. ويضم الواجبات والأمور المفروضة على اليهود كلهم، وهي التي وُضعت بعد قرون من النقاش بين الحاخامات. انظر أيضاً: «شريعة».

حلال:

مسموح به تبعاً للقيود الإسلامية الغذائية⁽³⁾.

اسم:

هو اسم العَلَم، وجزء من نظام التسمية العربية القديمة.

عصمة:

هو معتقد يرى أن كل أنبياء الله ورسله لا يرتكبون أي خطأ أخلاقي كبير؛ أي أنهم معصومون⁽⁴⁾.

الإسماعيلية:

هي فرقة من الشيعة تضم الذين يتبعون الإمام السابع إسماعيل بن جعفر الصادق، ويُعرفون أيضاً باسم السبعية. وهي تُشكل الرواية الرسمية للإسلام التي دافع عنها الخلفاء الإسماعيليون الفاطميون في شمال إفريقيا ومصر (909 - 1171م).

(1) هذا المصطلح لم يرد في المصادر الإسلامية، وإنما هو من إنشاء المؤلف. (المترجم).

(2) وكذلك لإزالة الحدث الأكبر قبل دخول المسجد وقراءة القرآن ومس المصحف. (المترجم).

(3) لا ينحصر معنى الحلال في الجانب الغذائي بالطبع، بل هي كلمة معاكسة لـ (الحرام) في مختلف جوانب الدين والحياة. (المترجم).

(4) وبالإضافة إلى الأنبياء والرسل فإن الشيعة يرون أن الأئمة معصومون أيضاً. (المترجم).

إسناد:

سلسلة من المصادر الموثوقة التي نقلت الأحاديث⁽¹⁾.

جهنم:

الجحيم.

جاهلي:

كل ما يعود إلى الجاهلية أو يتَّسم بالعصبية القبلية.

جاهلية:

عصر الجهل، ولا سيما الجهل الأخلاقي⁽²⁾ الذي ساد في الجزيرة العربية قبل محمّد ووحى القرآن.

الجنة:

الحديقة؛ الفردوس.

الجزيرة:

الأراضي الزراعية الخصبة في شمال بلاد الرافدين، والإقليم الذي يقع بين نهري دجلة والفرات شمال «تكريت» في العراق الحديث.

جزيرة العرب:

شبه الجزيرة العربية.

جهاد في سبيل الله:

السعي في سبيل الله، وتُترجم دائماً بصورة منقوصة بـ «الحرب المقدسة». وفي معانيها الثانوية تتضمّن نشر الدين الصحيح وقمع الكفر. ويرى بعض من لديهم نزعة صوفية أن صراع الزاهد مع نفسه ضدّ الشيطان نوعٌ من الجهاد⁽³⁾.

جزية:

ضريبة معينة يدفعها اليهود والمسيحيون والزرادشتيون وغيرهم من الأمم المحمية. انظر: «أهل الذمة».

الكمة:

هي بيت الله الحرام في مكة الذي بناه إبراهيم وابنه إسماعيل، تبعاً للمعتقد الإسلامي.

(1) لا يُقصد بـ (المصادر) الكتب فقط، كما قد يُفهم من الكلمة، وإنما سلسلة من الأشخاص الذين نقلوا الأحاديث، ولا يُشترط أن يكونوا (مصادر موثوقة) حتى تُسمّى السلسلة إسناداً، بل قد يوجد في الإسناد من هو أدنى من درجة الثقة. (المترجم).

(2) وكثيرون هم من يفسّرون تسمية هذه المرحلة بـ (الجاهلية) بتقشّي الجهل بمعنى الاعتداء، وبهذا المعنى بيت عمرو بن كلثوم:

ألا لا يجهلنّ أحدٌ علينا فتجهلّ فوق جهل الجاهلينا

(3) لا تنحصر هذه الرؤية بـ (بعض من لديهم نزعة صوفية) بل إن عموم المسلمين يرون أن مُغالبة الرغبات المحرّمة للنفس هي نوع من الجهاد (هي الجهاد الأصفر). (المترجم).

خير:

رواية سردية حول أحداث الأمة في بداياتها (وجمعها أخبار).

خادم:

تُستخدم هذه الكلمة عادةً في الإشارة إلى الخَدَم في البيوت.

خليفة الله:

رأس الأمة المسلمة، وتعني حرفياً مَنْ وَكَّلَهُ اللهُ.

خليفة رسول الله:

رأس الأمة المسلمة، وتعني مَنْ خَلَفَ رَسُولَ اللهِ في قيادة الأمة.

خمر:

الخمرة (النبيذ)⁽¹⁾. وتُستخدم أيضاً في وصف المشروبات الكحولية بصورة عامة.

خان:

كلمة تركية تُستخدم للدلالة على الحاكم المطلق أو الملك، انظر: «شاه» و«سلطان».

خنقة:

ملجأ صوفي أو دير. انظر أيضاً: «زاوية».

خارجي:

انظر: «خوارج».

خوارج:

ومفردها «خارجي»، وبالنسبة إليهم تُعدُّ التقوى المعيار الأساسي في قيادة الأمة، فلم يكن النَّسَب ولا الجوانب العملية مهمةً عندهم في الحفاظ على وحدة الأمة. عُرفوا بالخوارج لأنهم خرجوا على علي بن أبي طالب.

خمار:

غطاء، وجمعها (خُمُر).

خرقة:

عباءة يُقدِّمها السيد الصوفي إلى تلميذ من تلاميذه، فيشير بذلك إلى مستوى معين وصل إليه في المعرفة الصوفية.

خطبة:

موعظة يوم الجمعة⁽²⁾ في المسجد، يُذكر خلالها اسم الحاكم ويُدعى له، وهو رمز يدل على السلطة السياسية، أما الرمز الثاني فهو «السكة».

(1) النبيذ نوع من أنواع الخمرة، وليس مرادفاً لها. (المترجم).

(2) لا تنحصر الخطبة في يوم الجمعة، فهناك خطبة العيدين والزواج، وفي كل ما يُكلم بالمسلمين مما يتطلب تبييناً وتحذيراً. (المترجم).

كُـنُـوَة:

غطاء الكعبة.

الكتاب:

أو النص؛ وهو النص المقدس في الإسلام، ويُعرَف أيضاً بالقرآن (التلاوة)⁽¹⁾.

كُـنْيَة:

جزء من الاسم عادةً ما يكون اسم الأب أو الجد أو السلف الذَّكَر، وهي جزء من نظام التسمية العربي التقليدي.

لقب:

اسم مستعار، وهو جزء من نظام التسمية العربي التقليدي.

لباس:

ملابس داخلية أو سروال، أو ما يلبسه المرء بشكل عام .

معصوم:

انظر: «عصمة».

مذهب:

مدرسة فكرية تتبع منهجاً معيناً في تفسير الشريعة وتطبيقها.

مدرسة:

مكان للدراسة؛ مدرسة دينية.

المهدي:

مَنْ هداه الله بحق، وهو الشخصية المخلصة المنتظرة في الفكر الإسلامي.

مالك:

من يتبع مذهب مالك بن أنس (المتوفى عام 795م).

مملوك:

خادم عسكري. وتُستخدم الكلمة عادةً في وصف العبيد من آسيا الوسطى وجبال القوقاز الذين يُدرَّبون ليكونوا فرساناً.

مَقام إبراهيم:

مقر إبراهيم⁽²⁾، وهو مقابل للكعبة في مكة.

المعرفة:

المعرفة الروحية، المعرفة الصوفية.

(1) التلاوة هي قراءة القرآن وليست مرادفة له. (المترجم).

(2) لا يحمل المقام معنى (المقر)، وإنما هو الحجر الذي انطبع عليه أثر قدمي نبي الله إبراهيم عليه السلام. (المترجم).

مسجد:

مكان السجود، الجامع، وهو مبنى يُؤدي فيه المسلمون صلاتهم معاً. انظر: «سجادة».

أمومية:

انظر: «ذو علاقة بالأم».

الماتن:

نص الحديث.

أمومي:

انظر: «ذو علاقة بالأم».

ذو علاقة بالأم:

تتبع النسب والسلالة من خلال نسل الأم.

مولد:

يوم الولادة، هناك احتفالات عامة مهمة تُقام في أيام ميلاد محمد وأئمة الشيعة والأولياء الصوفيين وغيرهم من الشخصيات المهمة.

محراب:

هو تجويف أو علامة على الحائط في المسجد تُشير إلى اتجاه القبلة في مكة، وهو الاتجاه الصحيح لأداء الصلاة في الإسلام.

مئذنة:

برج المسجد الذي ينادي منه المؤذن للصلاة (الأذان).

منبر:

مكان مرتفع يُستخدم لإلقاء الخطبة في المسجد.

المسيحية الموحدة:

تضم الكنائس التي تلتزم بالمعتقد الذي يرى أن طبيعة المسيح إلهية وليست بشرية، حتى لو أُتخذ شكل الجسد البشري الفاني بدورة حياته في الولادة والحياة والموت، وتنتشر بصورة رئيسية في مصر والشرق.

المؤذن:

هو الشخص الذي يؤدي الأذان (يُنادي للصلاة).

المهاجرون:

أتباع محمد من مكة الذين هاجروا معه إلى المدينة⁽¹⁾.

(1) كلمة (معه) لا تحمل معنى المعية، فمن الصحابة - رضوان الله عليهم - من سبق النبي - صلى الله وسلم - بالهجرة زمنياً، ومنهم من تبعه. (المترجم).

المُخْتَسِب:

مفتش السوق؛ وهو شخص مسؤول عن النظام العام والأخلاق العامة.

المجاهد:

الشخص الذي يقوم بالجهاد، أو المحارب في سبيل هدف مقدس.

المُرِيد:

التلميذ الصوفي.

المُرشد:

المعلم الصوفي.

نقط:

قار، وتُستخدم أيضاً للدلالة على «النار الإغريقية».

النار:

الجحيم.

نَسَب:

سُلالة، وهو جزء من نظام التسمية العربي التقليدي.

ناس:

دلالة خاصة يُطلقها الأئمة الشيعة على أتباعهم.

النساطرة:

تلتزم هذه الكنائس بالمعتقدات التي يؤمن بها «نسطوريوس» بطريرك القسطنطينية (428 - 431م)، وهو الذي يرى أن طبيعتي المسيح الإلهية والبشرية متحدتان في الفعل، لكنهما ليستا متحدتين في الشخص؛ أي أن الشخصيتين الإلهية والبشرية منفصلتان في المسيح المجسد. وقد عزلت الكنيسة الأرثوذكسية نسطوريوس عام 431م، ورفضت تعاليمه، فيما انتشر معتقده انتشاراً واسعاً في آسيا، ووسط إيران، وآسيا الصغرى.

نسبة:

صفة تُشير إلى الانتماء القبلي والأصل العرقي والمهنة والانتماء الديني.. وغيرها من الصفات، وهي جزء من نظام التسمية العربي التقليدي.

المسيحية الأرثوذكسية:

الدين الرسمي في الإمبراطورية البيزنطية التي تأسست على المعتقدات التثليثية الموضوعة في «مجمع نيقية» (325م)، ولاحقاً في «مجمع خلقيدونية» (451م).

المعتقد التقليدي:

الإيمان الصحيح؛ أي الإيمان بالله.

السلوك الصحيح:

التصرف الحق؛ أي في طاعة الله.

أبوي:

انظر: «ذو علاقة بالأب».

أبوية:

انظر: «ذو علاقة بالأب».

ذو علاقة بالأب:

تتبع النسب والسلالة عبر نسل الأب.

الملكية الفارسية الإسلامية:

نظرية في الشرعية السياسية، مبنية على نظرية فارسية قديمة تقول إن الله يفرض على الملك مسؤولية حفظ النظام والعدل في مملكته.

القاضي:

القاضي في المحكمة الدينية الإسلامية.

قصيدة:

قطعة شعرية، وهي الشكل الفني الأساسي في الجزيرة العربية قبل الإسلام.

قصر:

مسكن مصنوع من الحجر والطين، استُخدم حصناً فيما بعد.

القبلة:

اتجاه الصلاة، وفي البداية كانت باتجاه الشام (بيت المقدس)، ثم تغيرت إلى مكة في عام 624م بعد هجرة محمد إلى المدينة.

قُبَيْط:

حلوى تُصنع من فاكهة الخروب والجوز.

القرآن:

النص المقدس في الإسلام، وتعني الكلمة حرفياً (التلاوة).

رفيق:

صاحب في السفر.

رُكُعة:

انحناء. مجموعة من الانحناءات المحددة والسجودات التي تُشكّل دورة صلاة واحدة.

الخلفاء الراشدون:

الخلفاء الذين اهتموا إلى الحق، وهم: أبوبكر (632-634م)، وعُمَر (634-644م)، وعثمان (644-656م)، وعلي بن أبي طالب (656-661م). وكان الخلفاء الراشدون الأربعة أصحاب محمد قد حكموا على التوالي بعد وفاته في المدينة المنورة. وفي فترة حكم الخليفة الراشدي الرابع (علي بن أبي طالب) نُقلت العاصمة إلى الكوفة، حيث اغتيل هناك عام 661م.

غزو:

غزوة؛ نوع من الحرب وهي «عادة» معروفة بين البدو في الجزيرة العربية.

رباط:

مأوى؛ حصن على الحدود؛ ملاذ للصوفي.

حروب الردة:

بدأت حروب الردة (632-634م) بعد وفاة محمد، وقد قُمت في أثنائها الثورات، وأصبحت الجزيرة العربية تحت سيطرة المسلمين السياسية.

الصابئة:

إحدى المجموعات التي يُشير إليها القرآن مثل إشارته إلى أهل الكتاب: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالْمَجِيسِينَ وَالنَّصَارَى وَالْكُرْدَ وَالْأَزْدَ وَالْحَمِيرَ وَالِيتُومَ الْآخِرَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (سورة البقرة، الآية 62)⁽¹⁾⁽²⁾، وليس من الواضح في القرآن ما هوّية الصابئة.

سجادة:

قطعة قماش تُستخدم للصلاة، وتعني: مكان السجود. انظر: «مسجد».

السلام عليكم:

تحية معروفة، وتُقال أيضاً في نهاية الصلاة.

الصلاة:

واحدة من أركان الإسلام الخمسة، وتؤدّى خمس مرات في اليوم.

الساسانيون:

هم الأسرة الحاكمة في بلاد فارس (226-642م) والتي عُزلت عن السلطة خلال الفتوحات الإسلامية.

(1) رقم الآية 62 من سورة البقرة، وليس 64 كما ذكر المؤلف. (المترجم).

السَّوَاد:

الأرض الزراعية السوداء الغنية في جنوب العراق.

صوم:

صوم شهر رمضان واحد من أركان الإسلام الخمسة، وفيه يتم الصيام خلال ساعات النهار في رمضان، وهو الشهر التاسع في التقويم الإسلامي.

صَيْرْفِي:

مَنْ يَصْرِفُ الأموال. الشخص الذي يُحدِّد قيمة العملة النقدية بقياس محتوى السبيكة.

شافعي:

هو من يتبع مذهب محمد بن إدريس الشافعي (المتوفى سنة 820م).

شاه:

كلمة فارسية تشير إلى الحاكم المطلق أو الملك. انظر أيضاً: «خان» و«سلطان».

الشهادة:

أول أركان الإسلام، وهي جملة المسلم التي تعبر عن إيمانه: «لا إله إلا الله، محمد رسول الله».

الشريعة:

القانون الإسلامي الذي يتضمن الواجبات والأمور المفروضة على المسلمين، التي عمل عليها العلماء لقرون. انظر أيضاً: «هالاخاه».

الشيخ:

تعني لغوياً: الرجل المعجوز، وتُستخدم للدلالة على كبير القبيلة، والسيد الصوفي، والمعلم، ولبن لديه سلطة دينية.

شيعي:

مشتقة من عبارة شيعة علي بن أبي طالب، أي: فرقة علي بن أبي طالب. يؤمن الشيعة أن محمداً عينَ ابنِ عمه وصهره علياً ليكون خلفاً له في 18 ذي الحجة من عام 10 هجرية (16 مارس 632م) في «غدير خم»، فهناك مُعْتَقَد أن أساسيان يميزان الشيعة عن السنة: يرى المُعْتَقَد الأول أن الخليفة أو الإمام يجب أن يكون من ذرية محمد، ولا سيما من نسل علي بن أبي طالب وفاطمة بنت محمد⁽¹⁾. ويرى المُعْتَقَد الثاني -وهو موضع جدل كبير- أن الخليفة أو الإمام ليس بقائد الأمة السياسي فحسب، بل هو

(1) لا معنى لكلمة (ولاسيما) هنا، فذرِّيَّة الرسول - صلى الله عليه وسلم - انحصرت في نسل علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء رضي الله تعالى عنهما. (الترجم).

المعلّم الديني المعصوم؛ أي أن هناك اعتقاداً بأنه معصوم في الإيمان والأخلاق.
انظر: «غدير حُتم».

الشيعة:

انظر: «شيعي».

الشورى:

مبدأ الحكم في الإسلام الذي يعتمد على التشاور.

السكة:

سَكُ العملة النقدية، وهو أحد الرموز التقليدية للسلطة السياسية، وأما الرمز الثاني فهو الخطبة.

السُّند:

سهل نهر السُّند، وقد غزاه محمد بن القاسم في 711م.

عبد:

انظر: «عبد» و«عبيد» و«غلام» و«مملوك».

الصوفية:

التصوّف الإسلامي.

سلطان:

كلمة عربية تعني الحاكم المطلق أو الملك. انظر أيضاً: «خان» و«شاه».

سُنِّي:

مشتقة من عبارة «أهل السُّنة والجماعة»، وتصف الغالبية العظمى من المسلمين نفسها بالسُّنة.

الطهارة:

الفُسْل من أجل تأدية الشعائر.

التوراة:

العهد القديم؛ أو الكتاب العبري.

بلاد ما وراء النهر:

الأقاليم شمال نهر أوكسوس (جيحون) في آسيا الوسطى.

علماء:

علماء الدين المسلمون.

الخلافة الأموية (661-750م):

هي السلسلة الأولى للخلافة في التاريخ الإسلامي. وقد حكم الأمويون من دمشق، حتى أطاح بهم العباسيون سنة 750م.

أم ولد:

أم الطفل، وهو مصطلح يشير إلى المحظية التي تحمل ولداً من مالكاها.

الأمة:

الأمة الإسلامية.

عُمر:

رحلة إلى مكة، منفصلة عن الحج، ويمكن تأديتها في أي وقت من السنة. وتُعدُّ العُمر جديرةً بالثناء، ولكنها لا تُعدُّ إلزامية، ولا يمكن أن تُعدُّ بديلةً عن الحج.

أستاذ:

تشير إلى من يشتري عبده من المملوكين، ويدربهم، وأخيراً يحررهم.

أصول الفقه:

النظرية القانونية في الإسلام، وتعني حرفياً جذور الفقه.

الوادي:

هو سرير النهر أو الجدول، وعادةً ما يكون جافاً، أو هو أخدود أو مجرى.

وَلِيّ:

رجل تقى، جَمَعُها أولياء، وأولياء الله تعني: المقربون من الله.

الوضوء:

هو الفُسل الأصفر، ويؤدَّى لاستعادة الطهارة قبل تأدية شعيرة الصلاة.

الزبور:

المزامير.

الزكاة:

منح النفقات، وهي أحد أركان الإسلام الخمسة.

زمزم:

وفقاً للتراث الإسلامي قام المَلَك جبريل في زمزم بإحضار الماء بمعجزة إلى هاجر وإسماعيل⁽¹⁾، بعد أن غادرهما إبراهيم في مكة واتجه إلى الصحراء. ومن بئر زمزم يشرب الحجاج بعضاً من الماء، ويؤدُّون وضوءاً إضافياً، وعلى الرغم من ملوحة ماء البئر⁽²⁾ إلا أنه يُعتقد أن مياه زمزم تمتلك ميزات خاصة في الشفاء.

(1) لم يقدِّر جبريل - عليه السلام - بـ (إحضار) الماء لهاجر وإسماعيل عليه السلام، وإنما نبع من الأرض من الموضع الذي بحث فيه جبريل - عليه السلام - بعقبه، وقيل بجناحه. (الترجم).

(2) ليس ماء زمزم مالحة، ولعل المؤلف يقصد تركيبته الكيميائية الخاصة. (الترجم).

زاوية:

ملاذ للصوفي. انظر أيضاً: «خنقة».

زيارة:

وتعني زيارة قبور أولياء الشيعة وأئمتهم⁽¹⁾.

الزردشتية:

أسسها في إيران «زرادشت» (في القرن السادس قبل الميلاد)، وتتّصف الزرادشتية بعبادة إله جبّار يُدعى «أهورامزدا» الذي يحتاج إلى الأعمال الحسنة لمساعدته في صراعه الكوني ضد الروح الشريرة المسماة بـ «أهريمان». ويُدعى الكتاب المقدس في الزرادشتية بـ «أفستا»، وقد حصل الزرادشتيون في الشريعة الإسلامية على الحماية؛ لأنهم عُُدوا من أهل الكتاب.

زنّار:

زنّار مميّز أو حزام يرتديه أهل الذمة.

(1) لا تنحصر كلمة (زيارة) في الشيعة، بل هناك الزيارة لقبر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وزيارة البقيع... بالإضافة إلى زيارات الصوفيين لقبور معيّنة. (المترجم).

طرائق إعداد بعض الأطباق

بدلاً من تقسيم الوجبات إلى أقسام مُتفرقة كما يُفضل الأمريكيون في العصر الحديث؛ كان الناس في العالم الإسلامي في العصور الوسطى يقدمون أكثر من طبق على الطاولة في الوقت نفسه (وعلى سبيل المثال: يُقدّم طبق اللحم وطبق الدجاج معاً). وجرّت العادة أن يُقدّم طبق من التمور تبدأ الوجبة به، وتنتهي بتناول طبق من سلطة الفواكه. لقد جمعتُ هنا وصفات لأربعة أطباق: طريقة إعداد طبق اللحم (الإبراهيمية)، والدجاج (الشلمية)، وطبق بارد (بادنجان مشوي)، وطبق من التمر (رُطب مُعسل). وبسبب ندرة وجود كمّيات محدّدة في كتب الطبخ العربي في العصور الوسطى فإنه لا بد من التخمين، ولا سيما في ما يتعلّق بالتوابل والبهارات، فقد نُصح من يطبخ بالاعتماد على التوابل من أجل النكهة «إن شاء الله»؛ وهي العبارة التي ينتهي بها كثير من وصفات الأطباق.

نُقلت هذه الوصفات من كتاب لـ «ديفيد وينز» (David Waines) بعنوان: في مطبخ الخليفة، (لندن: كتب رياض الريس، 1989م)، وكما يشير العنوان: تُوجد هذه الأطباق في مطابخ الخلفاء وغيرهم من عليّة القوم في المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى. ويُعيد «واينز» تقديم هذه الوصفات من العصور الوسطى في مقادير غربية مُعيّنة وكمّيات تكفي لأربعة أفراد. ويمكن أن تنظر أيضاً في كتاب: فن الطبخ العربي في العصور الوسطى (Medieval Arab Cookery) لمؤلّفه: «ماكسيم رودنسون» (Maxime Rodinson) و«أ.ج. آربييري» (A.J. Arberry)، (ديفون: كتب بروسبيكت، 2001م).

الإبراهيمية:

تُصنع من لحم الخروف، وقد سُمّيت بذلك على اسم النّهم «إبراهيم بن المهدي» أخي «هارون الرشيد».

يُقطّع اللحم قطعاً متوسطة الحجم، ويوضع في قدر مع كمية من الماء تكفي لتغمر اللحم، ويُضاف الملح للمذاق، ويُغلى حتى يتبخّر الماء. في خلال ذلك ضع في

القدر كيساً قطنياً سميكاً يحوي الكزبرة والزنجبيل والفلفل (وهي مطحونة جيداً)، ثم أضف قطعاً من قشر القرقة والمستكة. قطع بصلتين أو ثلاثاً قطعاً صغيرة جداً وضعها في الوعاء، وبعد ذلك افرم اللحم الأحمر ناعماً واجعله على شكل مكعبات صغيرة ثم أضفه. عندما تتضج المحتويات أخرج كيس التوابل، وأضف إلى المرق عصير عنب حلو غير طازج، وإن صعب الحصول عليه فإنه يمكن إضافة عصير عنب طازج بعد أن تعصره بيدك من دون أن تقشره، أو أضف خلاً مقطراً. يجب أن يُصفى العصير، ثم قطع اللوز الحلو ناعماً ورطبه بالماء، وصَبَّ عليه عصير العنب، وحلّ المزيج قليلاً بالسكر الأبيض، كي لا يكون حامضاً جداً، واتركه على النار مدة ساعة. نظف جوانب القدر بقطعة قماش نظيفة، ورش عليه ماء الورد، وعندما ينضج أبعده عن النار. («واينز» (Waines)، في مطبخ الخليفة، ص 33).

الشلغمية:

تُصنع من لحم الدجاج واللفت، سُميت بالشلغمية نسبة إلى نبات «الشلغم» أو اللفت.

قطع صدور الدجاج (أو أي طائر آخر) على شكل شرائح رقيقة، وضعها في قدر مع الزيت، وأضف الماء حتى يغمرها. عند ظهور الرغوة قم بإزالتها، ثم ضع البازلاء وزيت الزيتون والبصل، وعندما تتضج المحتويات رش عليها فلفلًا وكموناً. ثم أحضر نبات اللفت واسلقه حتى النضج، ثم اهرسه حتى لا تبقى منه أي قطعة قاسية. ثم ضع مصفاة فوق القدر، وضع اللوز المقشور في هاون حجري وأضف إليه قطعة من الجبن واهرسه حتى يصبح ناعماً، ثم ضع فوقه بياض خمس بيضات ودقّه ثانية حتى يصبح ناعماً. بعد ذلك ضع هذا المزيج فوق اللفت، وإن وُجد فيه مرق فأضف إليه قليلاً من سنبل الطيب واتركه على النار حتى ينضج، ثم قدّمه مع الخردل. (واينز، في مطبخ الخليفة، ص 35).

باذنجان مشوي:

طبق يُقدّم بارداً ويُصنع من الباذنجان.

خذ باذنجاناً واحدة واشوها، ثم قطعها إلى قطع صغيرة. أحضر طبق التقديم وضع فيه خلاً، وسُكراً أبيض، ولوزاً مطحوناً، وزعفراناً، وكموناً، وقرقة، وبعد ذلك خذ الباذنجان والبصل المقلي وضعهما في الطبق، ثم صبَّ عليه الزيت وقدمه، إن شاء الله. (واينز، في مطبخ الخليفة، ص 37).

رُطَب مُعَسَّل:

تمر بالعسل:

أحضر تمرًا مقطوفًا حديثًا، وضعه في الظل والهواء مدة يوم، ثم أزل النوى واحشّه باللوز المقشّر. تحتاج إلى رطلين من العسل لكل عشرة أرطال من التمر. اغلِ على النار أوقيتين من ماء الورد ونصف درهم من الزعفران، ثم ضع التمر، وحركه مدة ساعة، أبعد عن النار واتركه ليبرد. بعد أن يبرد رُشّ عليه سُكَّرًا مطحونًا مُعَطَّرًا برائحة المسك والكافور والعُصْفُر، ثم ضعه في أوعية حافظة زجاجية، ورشّ على وجهه بعض السكر المطحون المعطّر، وغطّه. وحين يُصبح الجو باردًا أحضر تلك الأطباق التي تجلب الدفاء. (واينز، في مطبخ الخليفة، ص 39).

وحدات وزن تُستخدَم في مجال الطبخ لدى العرب
في العصور الوسطى:

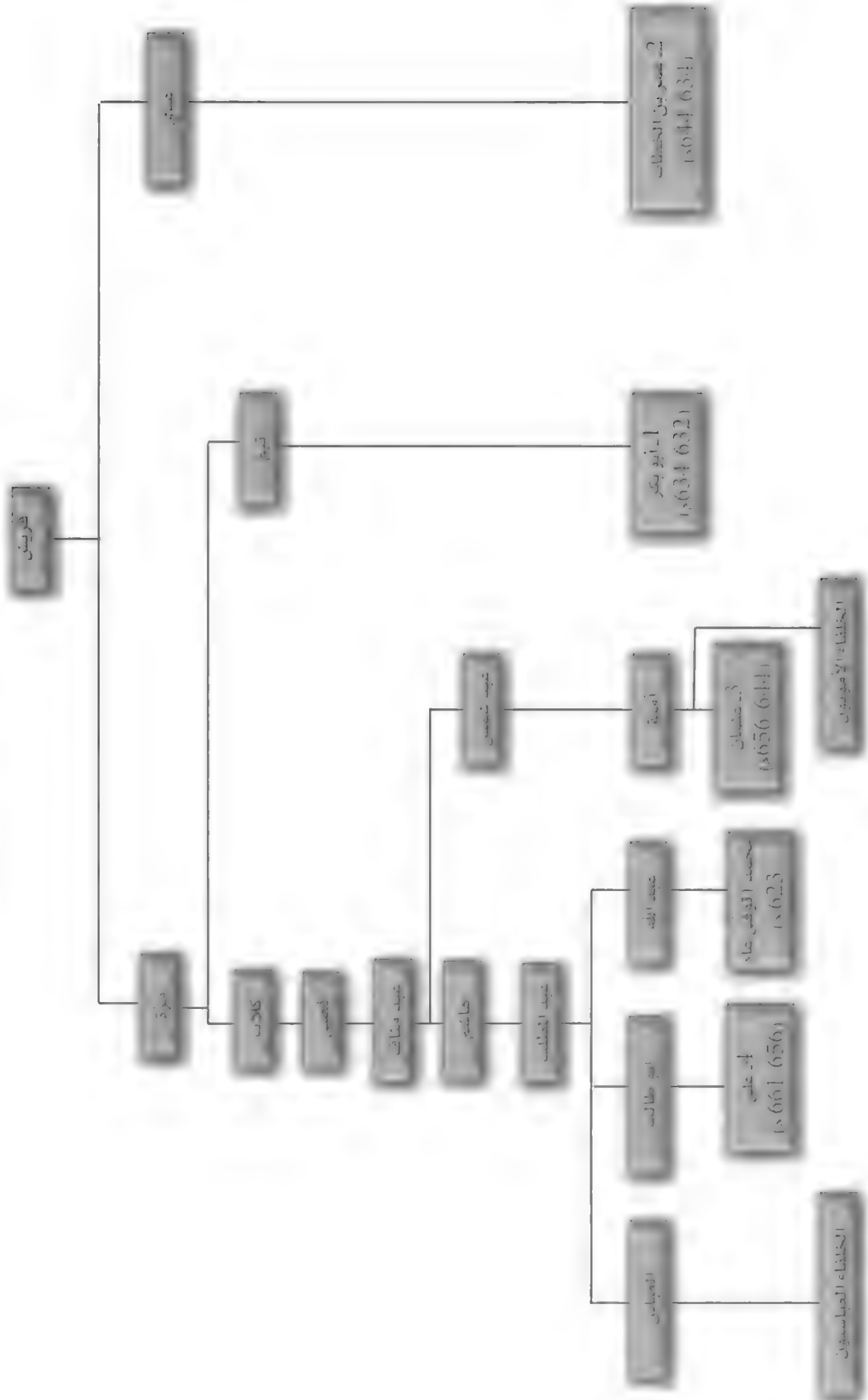
رطل واحد = 12 أوقية = 16 أونصة = 1 باينت.

1 أوقية = 10 دراهم.

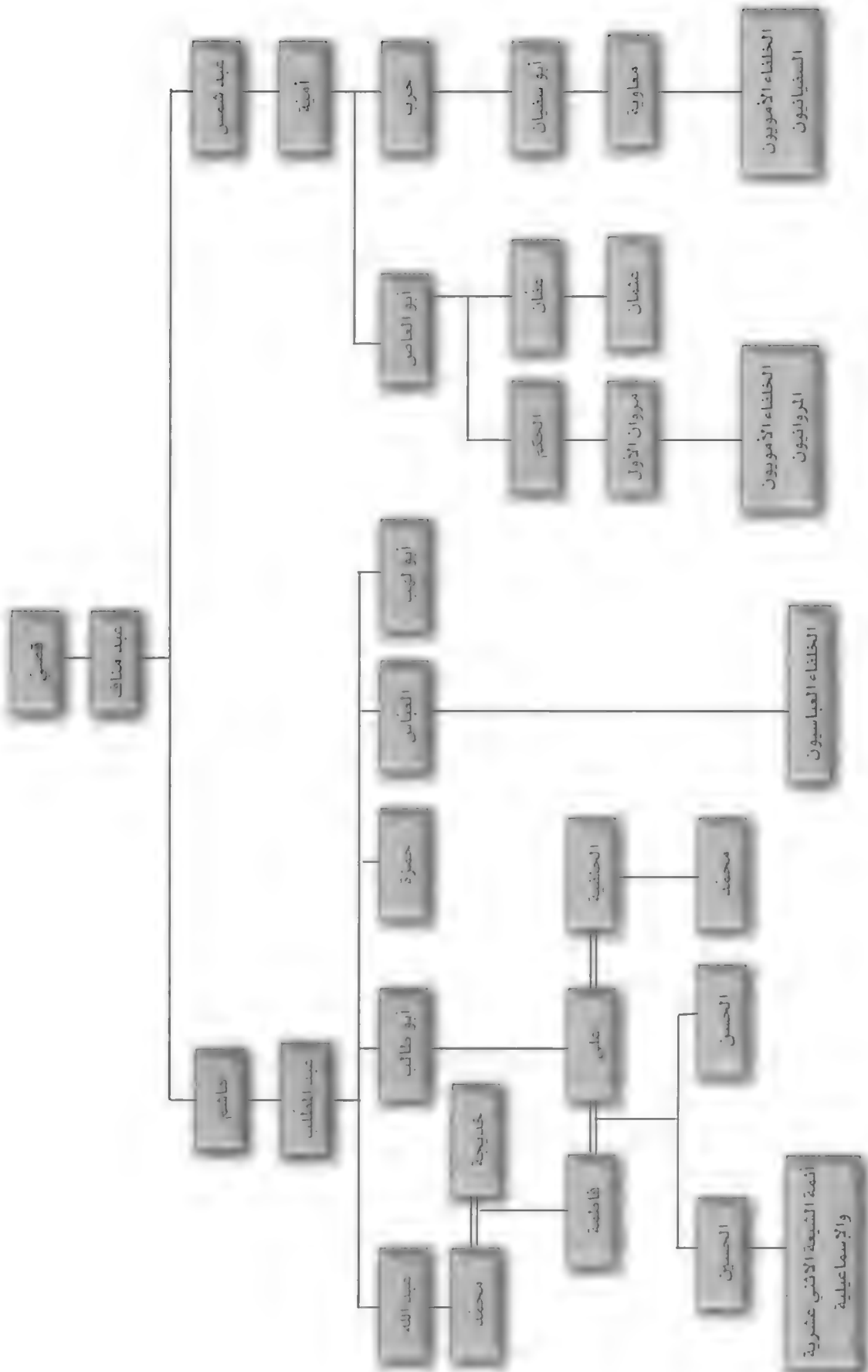
1 درهم = 6 دوانق.

مشجرات الأنساب والأسر الحاكمة

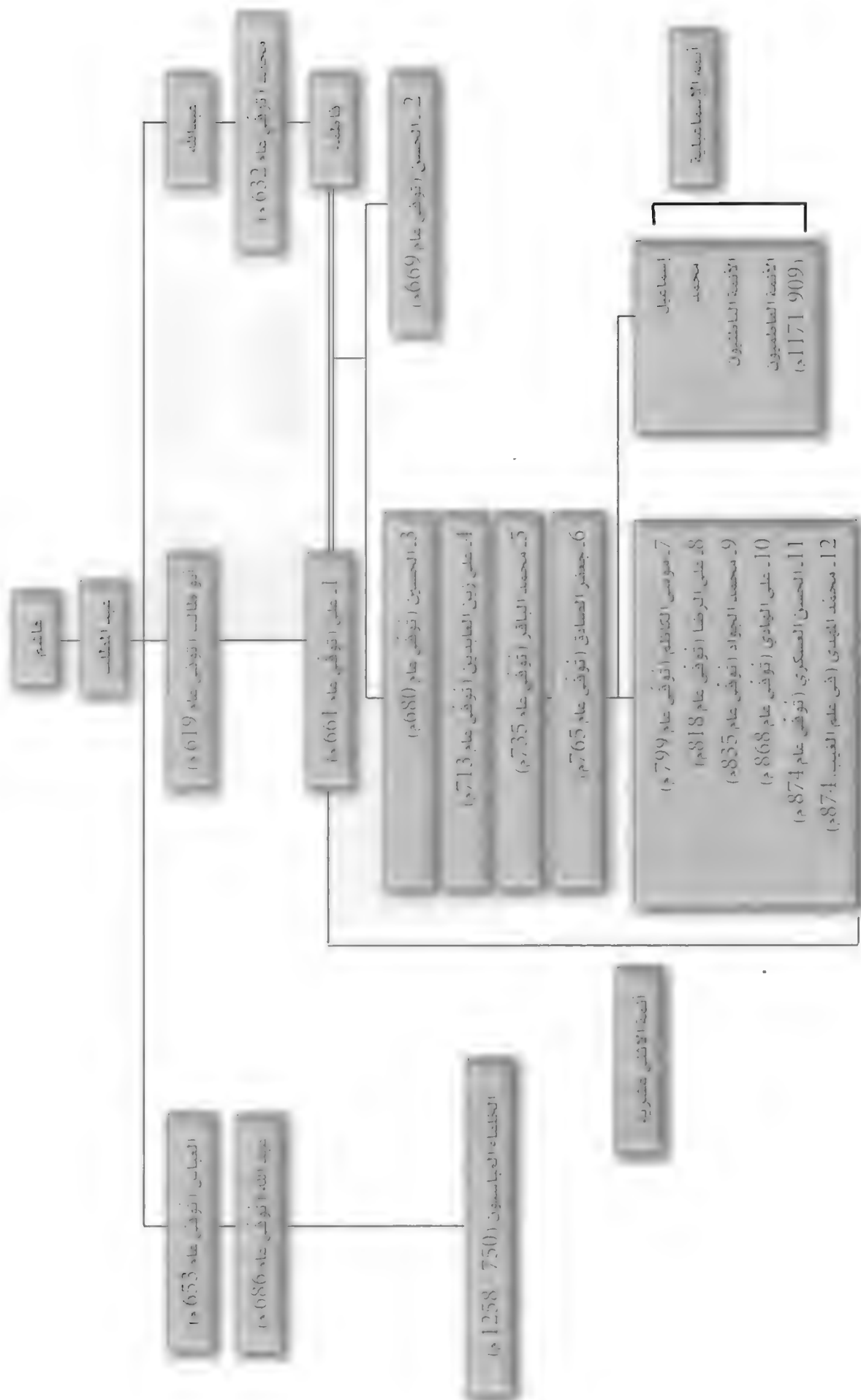
الخلفاء الراشدون وتاريخ الحكم



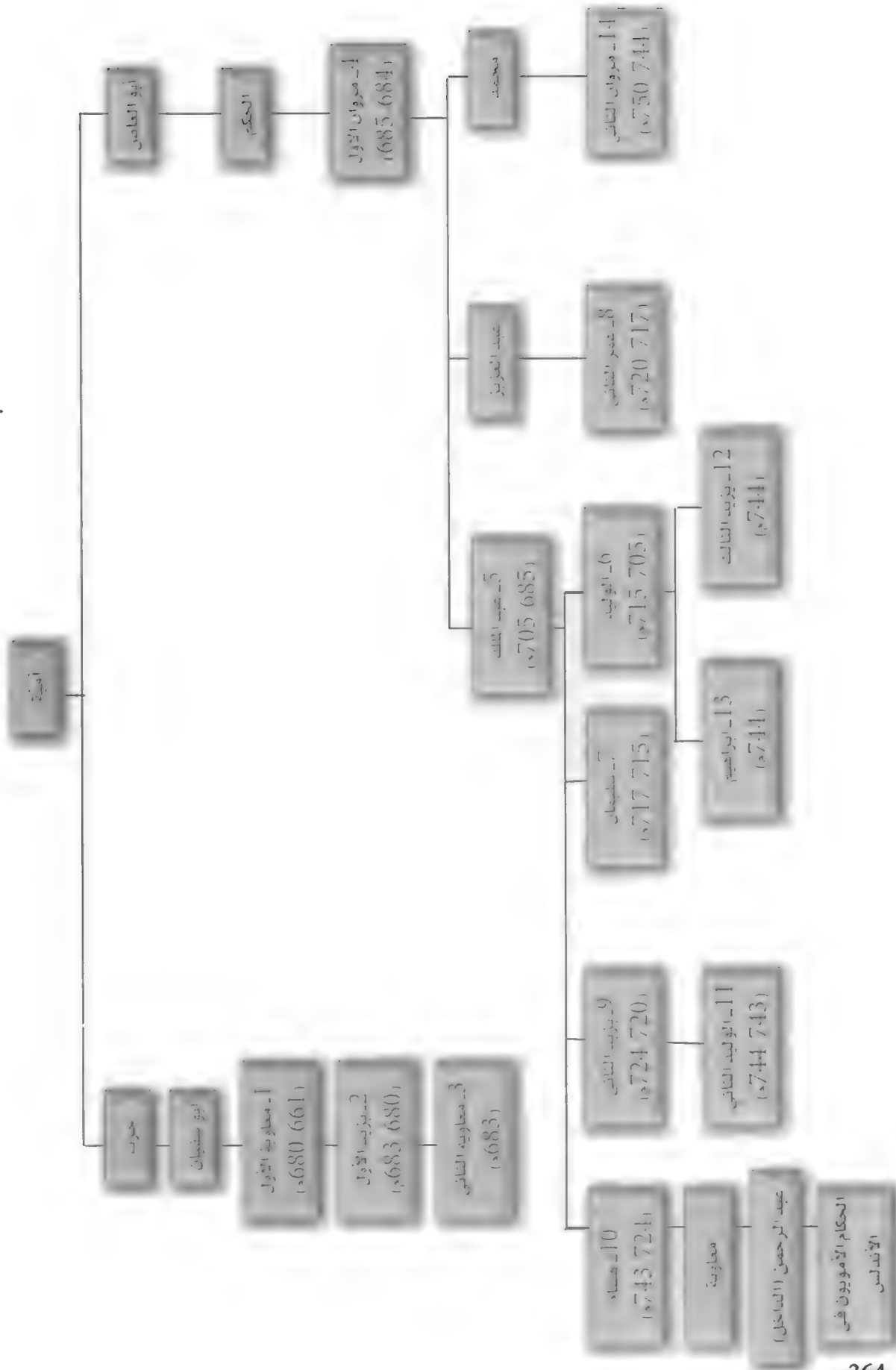
بنو قریش^(۱)



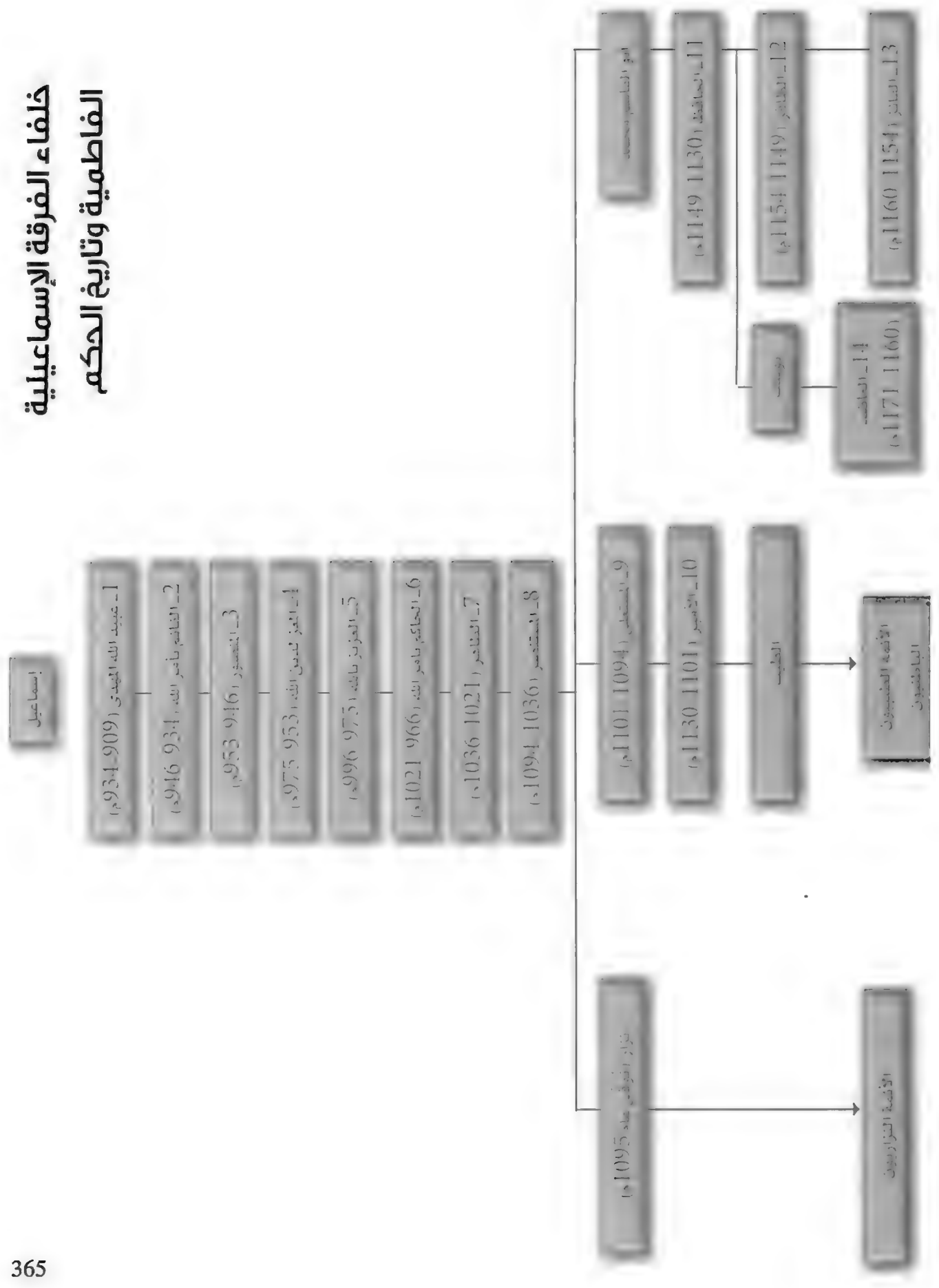
(1) لا تشير هذه الشجرة إلى (بني قريش) بل تمثل فرعاً من قريش، وإنما الشجرة التي تشير إلى بني قريش هي في الصفحة السابقة. (المترجم).



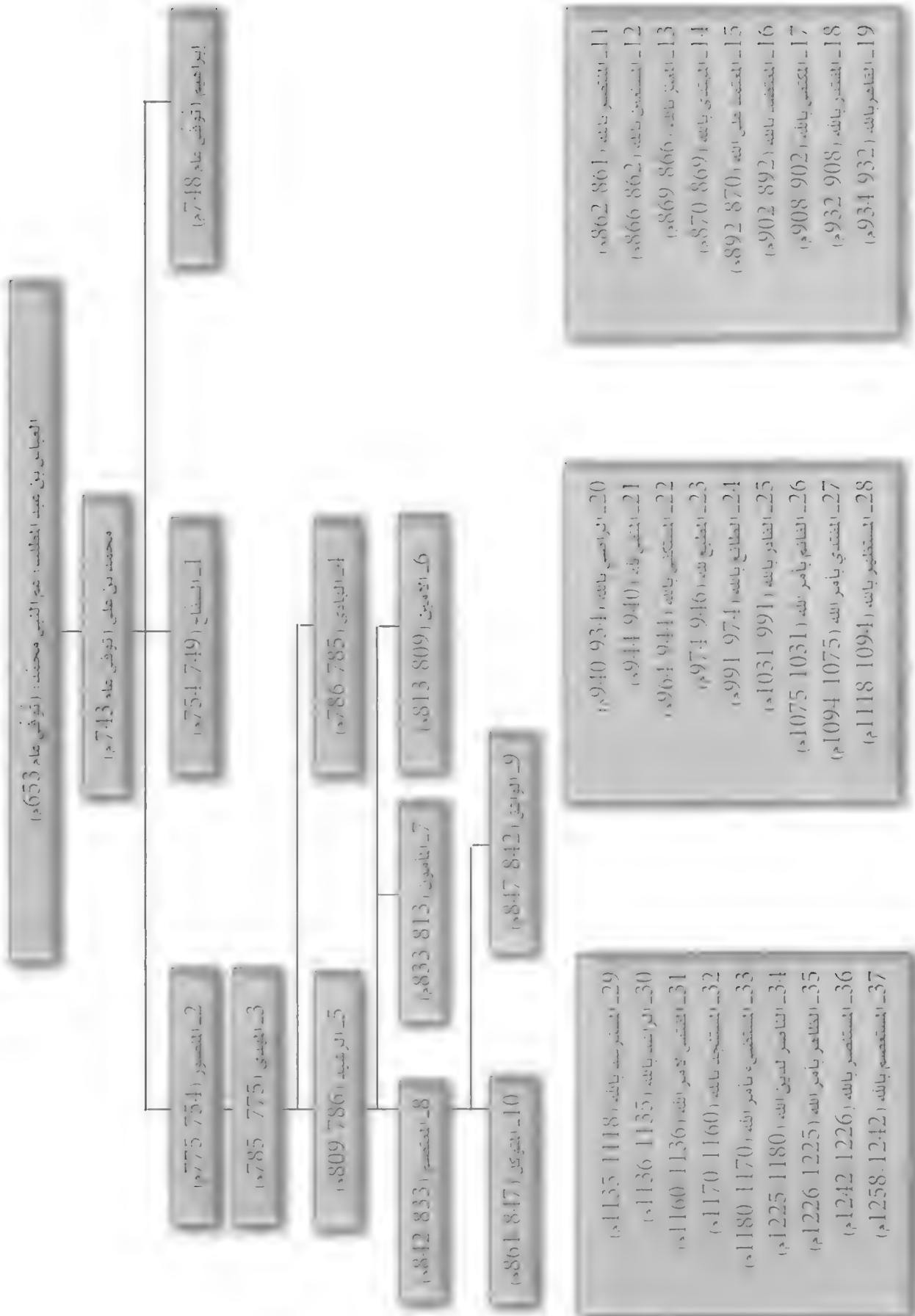
الخلفاء الأمويون وتاريخ الحكم



خلفاء الفرقة الإسماعيلية الفاطمية وتاريخ الحكم



الخلفاء العباسيون وتاريخ الحكم



التقويمان المسيحي والإسلامي

مع جدول التحويل

يُعَدُّ تدوين نظام حساب السنين المسيحي سنته الأولى سنة ميلاد المسيح (أو بصورة أدق: بداية من العام الذي شهد مولد المسيح)، وقد بدأه ودُشِّنَه الأباتي الروماني ديونيسيوس إكزيغيوس عام 527 بعد الميلاد، ثم نَقَّحَه وراجعَه البابا غريغوري الثالث عشر في عام 1582 بعد الميلاد. وعليه فقد أصبح نظام التأريخ الميلادي يُعرَف بالتقويم المسيحي الغريغوري. وفي حين أن مصطلح العصر الحالي (C.E.) بدأ استخدامه مُؤخراً لدى بعضهم؛ إلا أن الشيء الوحيد المؤكَّد والشائع عن العصر الحالي هو أن معظم البلدان الحديثة تستخدم الآن التقويم المسيحي الغريغوري.

ويُعرَف التقويم الإسلامي بالتقويم الهجري؛ نظراً إلى أنه يبدأ من تاريخ هجرة محمد (570 – 632 م) من مكة إلى المدينة. وقد دُشِّنَ التقويم الهجري في عام 638 من الميلاد - وفقاً للمصادر الإسلامية - عن طريق الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (634 - 644). وبموجب هذا النظام كان التاريخ الهجري 01/01/01 يوافق 16 يوليو عام 622 من الميلاد. ويستخدم معظم الباحثين الغربيين الرمز A.H. (Anno Heajirae) للدلالة على التاريخ الهجري؛ وذلك لتمييز التقويم الهجري عن التقويم الغريغوري (يُستخدم الرمز A.D. (Anno Domini) للدلالة على السنة الميلادية).

والتقويم الإسلامي يعتمد على السنة القمرية التي تتألف من 12 شهراً، وبلغ إجمالي عدد أيامها 354 يوماً تقريباً، أي أقل بأحد عشر يوماً من السنة الشمسية التي يبلغ عدد أيامها 365 يوماً. ويقوم معظم مستخدمي التقويمات القمرية - من أجل الحفاظ على مواءمة الشهور القمرية مع الفصول الأربعة - بإضافة شهر إضافي أو شهر ثالث عشر بصورة دورية. ومن المعتاد في جزيرة العرب في القرن السابع إدخال شهر انتقالي مفاجئ كل بضعة أعوام؛ وذلك لضمان أن الأشهر الحُرُم (وهي الأشهر التي يتخلَّلها الحج إلى المشاعر، ويحرم فيها القتال، وتزدهر فيها التجارة) تقع تقريباً في الوقت نفسه كل عام.

ويتبع التقليد اليهودي أيضاً نظام التقويم القمري الذي يتألف من 12 شهراً قمرياً. ولكن نظراً إلى أن كثيراً من الأيام اليهودية المقدسة والأعياد تعود جذورها إلى الأنشطة الزراعية في إسرائيل القديمة؛ فهم متقيدون بفصول السنة، بالإضافة إلى شهر يهودي معين. ومن هنا فإنه يُضاف شهر انتقالي - يُدعى آذار الثاني - بعد الشهر اليهودي السادس (آذار). ولذلك تختلف مواعيد عطلات معينة - كالعام اليهودي الجديد - بما يقرب من 28 يوماً من عام إلى آخر، ولكن بداية العام دائماً تقع في فصل الخريف، وعادةً في شهر سبتمبر.

ووفقاً لأدبيات السيرة النبوية فإن محمداً أثناء حجة الوداع - وهي حجته الأولى والأخيرة - إلى مكة أوحى إليه بحرمة إدخال شهر إضافي: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكََ الْيَوْمُ الْقِيَامُ فَلَا تَغْلِبُوا فِيهِ أَنْفُسَكُمْ وَفَرِّضُوا الشُّهُورَ كَأَفْئَةٍ كَمَا يُقَدِّرُكُمْ كَأَفْئَةٍ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ٣٦﴾ إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحْلِلُونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِيُوَاطِّفُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيُحْلِلُوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ زَيْتٌ لَهُمْ سَوَاءٌ أَعْمَلُوا أَمْ لَمْ يَفْعَلُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴿٣٧﴾ (سورة التوبة، الآيتان 36 - 37).

وقد قال بعض المفسرين إن هذه الآية تتحدث عن عادة زعماء قريش في التلاعب بالأشهر الحرم في كل عام بما يتوافق مع أغراضهم الاقتصادية والسياسية. وقد ظلت كيفية القيام بهذا العمل أمراً غامضاً. وذكر آخرون أن هناك سبباً آخر لنزول هذه الآية ربما يتعلق بحقيقة أن الحج السنوي إلى مكة والمشاعر المقدسة يُعقد أثناء فصل الربيع؛ ولهذا فإن تحريم عملية الإقحام للشهر الإضافي كان الفرض الأساسي منه هو ضمان أن الحج الإسلامي الجديد لا يتوافق مع أعياد الفصح اليهودي وأعياد الفصح المسيحي التي تقع أيضاً في فصل الربيع. وعلى أي حال فقد كانت إحدى نتائج هذا التحريم أن آياً من العطلات الدينية الإسلامية - ومنها صيام رمضان والحج السنوي - لا تتوافق بأي حال من الأحوال مع فصول السنة.

وبطرح أسباب هذا التحريم جانباً؛ فليس هناك طريقة سهلة لجعل التقويم القمري الإسلامي يتوافق مع التقويم الشمسي المسيحي الغريغوري. إن طرح 622 من العام الغريغوري يمكن أن يُعطي العام الإسلامي الذي يوافقه تقريباً ، ولا سيما في ما يتعلق بالعقود الأولى من التاريخ الإسلامي. وعلى سبيل المثال: فَتَحَ الخليفة عمر القدس في عام 637 من الميلاد؛ الموافق للعام الهجري 15 (637 - 622 = 15). ولكن بحلول الفترة الصليبية أصبحت الأمور أكثر تعقيداً؛ فقد قام الفرنجة باحتلال القدس في صيف عام 1099 من الميلاد؛ الموافق للعام الهجري 492 (1099 - 622 =

477، وليس 492)، وقد قام صلاح الدين بتحرير القدس في صيف عام 1187 من الميلاد؛ الموافق للعام الهجري 583 (1187 - 622 = 565هـ، وليس 583هـ).

ويستطيع المرء أن يُجري حساباً معادلاً تقريبياً بين الأعوام الغريغورية (م) والإسلامية (هـ) من خلال المعادلتين الآتيتين:

$$م = 622 + (هـ \times 32 \div 33)$$

$$هـ = (م - 622) \times (33 \div 32)$$

ويُدرج جدول التحويل المرفق قائمةً بالعام الإسلامي في العمود الأيمن، ويُدرج التاريخ الغريغوري الموافق للأول من محرم (وهو اليوم الأول في العام الإسلامي) في العمود الأيسر.

وهناك بعض النصائح التوجيهية الضرورية قبل استخدام أي صيغة أو جدول لحساب التاريخ الغريغوري الدقيق الموافق للتاريخ الإسلامي (أو العكس). إن المعادلتين والجدول يمكن فقط أن تُقدّم تقديرات غير دقيقة؛ نظراً إلى أن بداية الشهر الإسلامي تتنوّع من إقليم إلى آخر من الأقاليم التي تعتمد على رؤية الهلال أوّل كلّ شهر، وهكذا يكون اليوم الأول من رمضان لعام 400 هجرية في القاهرة - على سبيل المثال - ليس موافقاً لليوم نفسه من الأسبوع في بغداد أو قرطبة أو دلهي أو في أي مدينة أخرى.

عطلات إسلامية مختارة⁽¹⁾:

- غرّة محرم [رأس السنة]: وهو اليوم الأول من الشهر الأول، ويُحتفل به في جميع أرجاء العالم الإسلامي، على الرغم من عدم كونه عطلة دينية خاصة. كما أن الاحتفال به لم يكن شائعاً في العالم الإسلامي في العصور الوسطى.
- 10 محرم [عاشوراء؛ أو العاشر]: وهو اليوم الذي يصوم فيه كثير من المسلمين الأتقياء من الفجر حتى غروب الشمس. وبالنسبة إلى الشيعة فهذا اليوم له أهمية خاصة؛ لكونه يوافق إحياء ذكرى استشهاد الحسين بن علي بن أبي طالب.
- 12 ربيع الأول [مولد النبي صلى الله عليه وسلم]: وهو عطلة مرتبطة بالاحتفالات والمهرجانات وتبادل الهدايا، وغالباً ما تُقرأ فيه الآيات والأناشيد التي تُعظم محمداً وتمدحه.
- 27 رجب [ليلة الإسراء والمعراج]: وهي الليلة التي شهدت رحلة محمد من مكة إلى منطقة الحرم في القدس، وعروجه إلى السماء، وعودته إلى القدس ومن ثم إلى مكة. كل ذلك حصل خلال الليل، وقد جرت العادة على الاحتفال بهذه الليلة بالصلوات.

(1) ليست عطلات بالمعنى المعروف، إنما هي مناسبات إسلامية ومواسم تعبّدية. (المترجم).

- 14 شعبان [ليلة النصف من شعبان]: وهي - بحسب التقاليد الإسلامية - الليلة التي ينزل فيها الله إلى الأرض⁽¹⁾ ليعفو ويصفح عن ذنوب العباد.
- رمضان [الشهر التاسع من العام الإسلامي؛ شهر الصوم]: وهو مُكرّس للنقاء والصفاء الروحي من خلال عدم الإسراف، والصوم عن الطعام والشراب، والامتناع عن المتع الجسدية من الفجر حتى الغروب.
- 27 رمضان [ليلة القدر]: وهي ليلة لها شأن عظيم عند المسلمين؛ لأنها الليلة التي تلقى فيها محمدٌ الوحي الأول⁽²⁾، وذلك وفقاً للتقاليد الإسلامية.
- 1 شوال [عيد الفطر؛ أو العيد الأصغر]: وهو العيد الأكثر بهجة وفرحة في التقويم الإسلامي، وهو إشارات بانتهاء صوم رمضان.
- 8 - 13 من ذي الحجة: وهي الفترة التي يتوجّه فيها المسلمون لأداء مناسك الحج في مكة والمشاعر أتباعاً لما جاء في حجة النبي (حجة الوداع).
- 10 ذي الحجة [عيد الأضحى؛ أو العيد الأكبر]: وهو يوم المرحلة العليا في الحج، ويحتفل به المسلمون في جميع أرجاء العالم حتى إن لم يكونوا حُجَّاجاً ذلك العام. وهذا اليوم يحيي ذكرى شروع إبراهيم الخليل في التضحية بابنه (القرآن 37: 103 - 109). ويتميّز عيد الأضحى دائماً بذبح الأضاحي من الخراف وغيرها وتوزيع اللحوم على المحتاجين.
- 18 من ذي الحجة [عيد الغدير]: وهو عيدٌ شيعيٌّ يُخلّد اليوم الذي أعطى فيه محمدٌ لعلي بن أبي طالب وأحفاده السلطة السياسية والدينية، في مكان يُدعى «غدير خم» وذلك في طريق عودته من المدينة بعد أدائه لحجة الوداع بمكة.

جدول التحويل الإسلامي (الهجري) / الغريغوري (الميلادي):

يمكن استخدام جدول التحويل الإسلامي / الغريغوري أدناه لحساب التاريخ الغريغوري التقريبي وما يوافقه من التاريخ الإسلامي على هذا النحو: أولاً حدّد في الجدول التاريخ الغريغوري لليوم الأول (1 محرم) من عامٍ إسلاميٍّ ما، ثم أضف

(1) هي ليست ليلة معظّمة لأن الله ينزل فيها (إلى الأرض) وإنما هي ليلة عبادة ومغفرة. (المترجم).

(2) هذه قضية خلافية، فلم يحصل إجماع بين المسلمين على أن النبي - صلى الله عليه وسلم - تلقى الوحي لأول مرة في ليلة القدر، وإنما هي ليلة مغفرة ومزيد من العبادة. أما ما أشارت إليه سورة القدر وغيرها من تنزل القرآن فيها فهو محمولٌ - على غالب آراء العلماء - على تنزله جملةً واحدةً إلى السماء الدنيا في تلك الليلة، ثم نزل منجّماً على النبي - صلى الله عليه وسلم - حسب الوقائع. (المترجم).

العدد الملائم من الشهور من التاريخ الإسلامي إلى التاريخ الغريغوري، وذلك بغرض التقدير التقريبي. الشهور الإسلامية هي كما يأتي:

- محرم
- صفر
- ربيع الأول
- ربيع الآخر
- جمادى الأولى
- جمادى الآخرة
- رجب
- شعبان
- رمضان
- شوال
- ذو القعدة
- ذو الحجة

ومن أجل احتساب التاريخ الغريغوري الدقيق لتاريخ إسلامي يجب استخدام جدول أكثر دقة من الجدول الوارد هنا. ومن أبرز الدراسات في هذا الموضوع: تقي زادة، «العصور والتقاويم المختلفة المستخدمة في البلدان الإسلامية»، بيان مدرسة الدراسات الأفريقية والشرقية، 9 (1937 - 39): 902 - 99 و 10 (1940 - 42): 107 - 132؛ وهو مسح ميداني عام لأنواع التقاويم الموجودة في العالم الإسلامي. وكتاب: فريمان غرنفيل، التقاويم الإسلامية والمسيحية (لندن: مطبعة جامعة أكسفورد، 1963)، وهو يحتوي على توجيهات واضحة وسهلة الاستخدام. وكتاب: ليمرلي، الدراسات البيزنطية (باريس: مطابع جامعات فرنسا، 1958)، وهو يحتوي على قائمة شاملة لتقاويم العصور الوسطى بما فيها التقاويم الجوليانية، والأرمنية، والقبطية، والساسانية، والمنغولية، والإسلامية، بالإضافة إلى معلومات عن المذنبات والكسوف، والزلازل، وهكذا دواليك حتى عام 1453م. وأخيراً نُشير إلى أن معهد الدراسات الشرقية في جامعة زيورخ لديه تقويم تحويلي سهل الاستخدام وقد وُضع على الموقع الإلكتروني <http://www.unizh.ch/ori/hegira.html>. ومن خلال الموقع يستطيع الفرد إدخال اليوم/ الشهر/ العام الغريغوري فيقوم البرنامج بحساب اليوم/ الشهر/ العام الهجري الموافق له (أو العكس).

التاريخ الفريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
17 أكتوبر 646	26
7 أكتوبر 647	27
25 سبتمبر 648	28
14 سبتمبر 649	29
4 سبتمبر 650	30
24 أغسطس 651	31
12 أغسطس 652	32
2 أغسطس 653	33
22 يوليو 654	34
11 يونيو 655	35
30 يونيو 656	36
10 يونيو 657	37
9 يونيو 658	38
29 مايو 659	39
17 مايو 660	40
7 مايو 661	41
26 أبريل 662	42
15 أبريل 663	43
4 أبريل 664	44
24 مارس 665	45
13 مارس 666	46
3 مارس 667	47
20 فبراير 668	48
10 فبراير 669	49
29 يناير 670	50

التاريخ الفريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
16 يوليو 622	1
5 يوليو 623	2
24 يونيو 624	3
13 يونيو 625	4
2 يونيو 626	5
23 مايو 627	6
11 مايو 628	7
1 مايو 629	8
20 أبريل 630	9
9 أبريل 631	10
29 مارس 632	11
18 مارس 633	12
7 مارس 634	13
25 فبراير 635	14
14 فبراير 636	15
2 فبراير 637	16
23 يناير 638	17
12 يناير 639	18
2 يناير 640	19
21 ديسمبر 640	20
10 ديسمبر 641	21
30 نوفمبر 642	22
19 نوفمبر 643	23
7 نوفمبر 644	24
28 أكتوبر 645	25

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
21 أبريل 695	76
10 أبريل 696	77
30 مارس 697	78
20 مارس 698	79
9 مارس 699	80
26 فبراير 700	81
15 فبراير 701	82
4 فبراير 702	83
24 يناير 703	84
14 يناير 704	85
2 يناير 705	86
23 ديسمبر 705	87
12 ديسمبر 706	88
1 ديسمبر 707	89
20 نوفمبر 708	90
9 نوفمبر 709	91
29 أكتوبر 710	92
19 أكتوبر 711	93
7 أكتوبر 712	94
26 سبتمبر 713	95
16 سبتمبر 714	96
5 سبتمبر 715	97
25 أغسطس 716	98
14 أغسطس 717	99
3 أغسطس 718	100

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
18 يناير 671	51
8 يناير 672	52
27 ديسمبر 672	53
16 ديسمبر 673	54
6 ديسمبر 674	55
25 نوفمبر 675	56
14 نوفمبر 676	57
3 نوفمبر 677	58
23 أكتوبر 678	59
13 أكتوبر 679	60
1 أكتوبر 680	61
20 سبتمبر 681	62
10 سبتمبر 682	63
30 أغسطس 683	64
18 أغسطس 684	65
8 أغسطس 685	66
28 يوليو 686	67
18 يوليو 687	68
6 يوليو 688	69
25 يونيو 689	70
15 يونيو 690	71
4 يونيو 691	72
23 مايو 692	73
13 مايو 693	74
2 مايو 694	75

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
25 أكتوبر 743	126
13 أكتوبر 744	127
3 أكتوبر 745	128
22 سبتمبر 746	129
11 سبتمبر 747	130
31 أغسطس 748	131
20 أغسطس 749	132
9 أغسطس 750	133
30 يوليو 751	134
18 يوليو 752	135
7 يوليو 753	136
27 يونيو 754	137
16 يونيو 755	138
5 يونيو 756	139
25 مايو 757	140
14 مايو 758	141
4 مايو 759	142
22 أبريل 760	143
11 أبريل 761	144
1 أبريل 762	145
21 مارس 763	146
10 مارس 764	147
27 فبراير 765	148
16 فبراير 766	149
6 فبراير 767	150

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
24 يوليو 719	101
12 يوليو 720	102
1 يوليو 721	103
21 يونيو 722	104
10 يونيو 723	105
29 مايو 724	106
19 مايو 725	107
8 مايو 726	108
28 أبريل 727	109
16 أبريل 728	110
5 أبريل 729	111
26 مارس 730	112
15 مارس 731	113
3 مارس 732	114
21 فبراير 733	115
10 فبراير 734	116
31 يناير 735	117
20 يناير 736	118
8 يناير 737	119
29 ديسمبر 737	120
18 ديسمبر 738	121
7 ديسمبر 739	122
26 نوفمبر 740	123
15 نوفمبر 741	124
4 نوفمبر 742	125

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
28 أبريل 792	176
18 أبريل 793	177
7 أبريل 794	178
27 مارس 795	179
16 مارس 796	180
5 مارس 797	181
22 فبراير 798	182
12 فبراير 799	183
1 فبراير 800	184
20 يناير 801	185
10 يناير 802	186
30 ديسمبر 802	187
20 ديسمبر 803	188
8 ديسمبر 804	189
27 نوفمبر 805	190
17 نوفمبر 806	191
6 نوفمبر 807	192
25 أكتوبر 808	193
15 أكتوبر 809	194
4 أكتوبر 810	195
23 سبتمبر 811	196
12 سبتمبر 812	197
1 سبتمبر 813	198
22 أغسطس 814	199
11 أغسطس 815	200

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
26 يناير 768	151
14 يناير 769	152
4 يناير 770	153
24 ديسمبر 770	154
13 ديسمبر 771	155
2 ديسمبر 772	156
21 نوفمبر 773	157
11 نوفمبر 774	158
31 أكتوبر 775	159
19 أكتوبر 776	160
9 أكتوبر 777	161
28 سبتمبر 778	162
17 سبتمبر 779	163
6 سبتمبر 780	164
26 أغسطس 781	165
15 أغسطس 782	166
5 أغسطس 783	167
24 يوليو 784	168
14 يوليو 785	169
3 يوليو 786	170
22 يونيو 787	171
11 يونيو 788	172
31 مايو 789	173
20 مايو 790	174
10 مايو 791	175

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
31 أكتوبر 840	226
21 أكتوبر 841	227
10 أكتوبر 842	228
20 سبتمبر 843	229
18 سبتمبر 844	230
7 سبتمبر 845	231
28 أغسطس 846	232
17 أغسطس 847	233
5 أغسطس 848	234
26 يوليو 849	235
15 يوليو 850	236
5 يوليو 851	237
23 يونيو 852	238
12 يونيو 853	239
2 يونيو 854	240
22 مايو 855	241
10 مايو 856	242
30 أبريل 857	243
19 أبريل 858	244
8 أبريل 859	245
28 مارس 860	246
17 مارس 861	247
7 مارس 862	248
24 فبراير 863	249
13 فبراير 864	250

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
30 يوليو 816	201
20 يوليو 817	202
9 يوليو 818	203
28 يونيو 819	204
17 يونيو 820	205
6 يونيو 821	206
27 مايو 822	207
16 مايو 823	208
4 مايو 824	209
23 أبريل 825	210
12 أبريل 826	211
1 أبريل 827	212
22 مارس 828	213
11 مارس 829	214
28 فبراير 830	215
18 فبراير 831	216
7 فبراير 832	217
27 يناير 833	218
16 يناير 834	219
5 يناير 835	220
26 ديسمبر 835	221
14 ديسمبر 836	222
3 ديسمبر 837	223
23 نوفمبر 838	224
12 نوفمبر 839	225

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم	العام الإسلامي (الهجري)
6 مايو 889	276
25 أبريل 890	277
15 أبريل 891	278
3 أبريل 892	279
23 مارس 893	280
13 مارس 894	281
2 مارس 895	282
19 فبراير 896	283
8 فبراير 897	284
28 يناير 898	285
17 يناير 899	286
7 يناير 900	287
26 ديسمبر 900	288
16 ديسمبر 901	289
5 ديسمبر 902	290
24 نوفمبر 903	291
13 نوفمبر 904	292
2 نوفمبر 905	293
22 أكتوبر 906	294
12 أكتوبر 907	295
30 سبتمبر 908	296
20 سبتمبر 909	297
9 سبتمبر 910	298
29 أغسطس 911	299
18 أغسطس 912	300

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم	العام الإسلامي (الهجري)
2 فبراير 865	251
22 يناير 866	252
11 يناير 867	253
1 يناير 868	254
20 ديسمبر 868	255
9 ديسمبر 869	256
29 نوفمبر 870	257
18 نوفمبر 871	258
7 نوفمبر 872	259
27 أكتوبر 873	260
16 أكتوبر 874	261
6 أكتوبر 875	262
24 سبتمبر 876	263
13 سبتمبر 877	264
3 سبتمبر 878	265
23 أغسطس 879	266
12 أغسطس 880	267
1 أغسطس 881	268
21 يوليو 882	269
11 يوليو 883	270
29 يونيو 884	271
18 يونيو 885	272
8 يونيو 886	273
28 مايو 887	274
16 مايو 888	275

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
8 نوفمبر 937	326
20 أكتوبر 938	327
18 أكتوبر 939	328
6 أكتوبر 940	329
26 سبتمبر 941	330
15 سبتمبر 942	331
4 سبتمبر 943	332
24 أغسطس 944	333
13 أغسطس 945	334
2 أغسطس 946	335
23 يوليو 947	336
11 يوليو 948	337
1 يوليو 949	338
20 يونيو 950	339
9 يونيو 951	340
20 مايو 952	341
16 مايو 953	342
7 مايو 954	343
27 أبريل 955	344
15 أبريل 956	345
4 أبريل 957	346
25 مارس 958	347
14 مارس 959	348
3 مارس 960	349
20 فبراير 961	350

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
7 أغسطس 913	301
27 يوليو 914	302
17 يوليو 915	303
5 يوليو 916	304
24 يونيو 917	305
14 يونيو 918	306
3 يونيو 919	307
23 مايو 920	308
12 مايو 921	309
1 مايو 922	310
21 أبريل 923	311
9 أبريل 924	312
29 مارس 925	313
19 مارس 926	314
8 مارس 927	315
24 فبراير 928	316
14 فبراير 929	317
3 فبراير 930	318
24 يناير 931	319
13 يناير 932	320
1 يناير 933	321
22 ديسمبر 933	322
11 ديسمبر 934	323
30 نوفمبر 935	324
19 نوفمبر 936	325

التاريخ الفريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
13 مايو 986	376
3 مايو 987	377
21 أبريل 988	378
11 أبريل 989	379
31 مارس 990	380
20 مارس 991	381
9 مارس 992	382
26 فبراير 993	383
15 فبراير 994	384
5 فبراير 995	385
25 يناير 996	386
14 يناير 997	387
3 يناير 998	388
23 ديسمبر 998	389
13 ديسمبر 999	390
1 ديسمبر 1000	391
20 نوفمبر 1001	392
10 نوفمبر 1002	393
30 أكتوبر 1003	394
18 أكتوبر 1004	395
8 أكتوبر 1005	396
27 سبتمبر 1006	397
17 سبتمبر 1007	398
5 سبتمبر 1008	399
25 أغسطس 1009	400

التاريخ الفريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
9 فبراير 962	351
30 يناير 963	352
19 يناير 964	353
7 يناير 965	354
28 ديسمبر 965	355
17 ديسمبر 966	356
7 ديسمبر 967	357
25 نوفمبر 968	358
14 نوفمبر 969	359
4 نوفمبر 970	360
24 أكتوبر 971	361
12 أكتوبر 972	362
2 أكتوبر 973	363
21 سبتمبر 974	364
10 سبتمبر 975	365
30 أغسطس 976	366
19 أغسطس 977	367
9 أغسطس 978	368
29 يوليو 979	369
17 يوليو 980	370
7 يوليو 981	371
26 يونيو 982	372
15 يونيو 983	373
4 يونيو 984	374
24 مايو 985	375

التاريخ الفريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
16 نوفمبر 1034	426
5 نوفمبر 1035	427
25 أكتوبر 1036	428
14 أكتوبر 1037	429
3 أكتوبر 1038	430
23 سبتمبر 1039	431
11 سبتمبر 1040	432
31 أغسطس 1041	433
21 أغسطس 1042	434
10 أغسطس 1043	435
29 يوليو 1044	436
19 يوليو 1045	437
8 يوليو 1046	438
28 يونيو 1047	439
16 يونيو 1048	440
5 يونيو 1049	441
26 مايو 1050	442
15 مايو 1051	443
3 مايو 1052	444
23 أبريل 1053	445
12 أبريل 1054	446
2 أبريل 1055	447
21 مارس 1056	448
10 مارس 1057	449
28 فبراير 1058	450

التاريخ الفريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
15 أغسطس 1010	401
4 أغسطس 1011	402
23 يوليو 1012	403
13 يوليو 1013	404
3 يوليو 1014	405
21 يونيو 1015	406
10 يونيو 1016	407
30 مايو 1017	408
20 مايو 1018	409
9 مايو 1019	410
27 أبريل 1020	411
17 أبريل 1021	412
6 أبريل 1022	413
26 مارس 1023	414
15 مارس 1024	415
4 مارس 1025	416
22 فبراير 1026	417
11 فبراير 1027	418
31 يناير 1028	419
20 يناير 1029	420
9 يناير 1030	421
29 ديسمبر 1030	422
19 ديسمبر 1031	423
7 ديسمبر 1032	424
26 نوفمبر 1033	425

التاريخ الفريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
21 مايو 1083	476
10 مايو 1084	477
29 أبريل 1085	478
18 أبريل 1086	479
8 أبريل 1087	480
27 مارس 1088	481
16 مارس 1089	482
6 مارس 1090	483
23 فبراير 1091	484
12 فبراير 1092	485
1 فبراير 1093	486
21 يناير 1094	487
11 يناير 1095	488
31 ديسمبر 1095	489
19 ديسمبر 1096	490
9 ديسمبر 1097	491
28 نوفمبر 1098	492
17 نوفمبر 1099	493
6 نوفمبر 1100	494
26 أكتوبر 1101	495
15 أكتوبر 1102	496
5 أكتوبر 1103	497
23 سبتمبر 1104	498
13 سبتمبر 1105	499
2 سبتمبر 1106	500

التاريخ الفريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
17 فبراير 1059	451
6 فبراير 1060	452
26 يناير 1061	453
15 يناير 1062	454
4 يناير 1063	455
25 ديسمبر 1063	456
13 ديسمبر 1064	457
3 ديسمبر 1065	458
22 نوفمبر 1066	459
11 نوفمبر 1067	460
31 أكتوبر 1068	461
20 أكتوبر 1069	462
9 أكتوبر 1070	463
29 سبتمبر 1071	464
17 سبتمبر 1072	465
6 سبتمبر 1073	466
27 أغسطس 1074	467
16 أغسطس 1075	468
5 أغسطس 1076	469
25 يوليو 1077	470
14 يوليو 1078	471
4 يوليو 1079	472
22 يونيو 1080	473
11 يونيو 1081	474
1 يونيو 1082	475

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق محرم	العام الإسلامي (الهجري)
23 نوفمبر 1131	526
12 نوفمبر 1132	527
1 نوفمبر 1133	528
22 أكتوبر 1134	529
11 أكتوبر 1135	530
29 سبتمبر 1136	531
19 سبتمبر 1137	532
8 سبتمبر 1138	533
28 أغسطس 1139	534
17 أغسطس 1140	535
6 أغسطس 1141	536
27 يوليو 1142	537
16 يوليو 1143	538
4 يوليو 1144	539
24 يونيو 1145	540
13 يونيو 1146	541
2 يونيو 1147	542
22 مايو 1148	543
11 مايو 1149	544
30 أبريل 1150	545
20 أبريل 1151	546
8 أبريل 1152	547
27 مارس 1153	548
18 مارس 1154	549
7 مارس 1155	550

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق محرم	العام الإسلامي (الهجري)
22 أغسطس 1107	501
11 أغسطس 1108	502
31 يوليو 1109	503
20 يوليو 1110	504
10 يوليو 1111	505
28 يونيو 1112	506
18 يونيو 1113	507
7 يونيو 1114	508
27 مايو 1115	509
16 مايو 1116	510
5 مايو 1117	511
24 أبريل 1118	512
14 أبريل 1119	513
2 أبريل 1120	514
22 مارس 1121	515
12 مارس 1122	516
1 مارس 1123	517
19 فبراير 1124	518
7 فبراير 1125	519
27 يناير 1126	520
17 يناير 1127	521
6 يناير 1128	522
25 ديسمبر 1128	523
15 ديسمبر 1129	524
4 ديسمبر 1130	525

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
1180 مايو 28	576
1181 مايو 17	577
1182 مايو 7	578
1183 أبريل 26	579
1184 أبريل 14	580
1185 أبريل 4	581
1186 مارس 24	582
1187 مارس 13	583
1188 مارس 2	584
1189 فبراير 19	585
1190 فبراير 8	586
1191 يناير 29	587
1192 يناير 18	588
1193 يناير 7	589
1193 ديسمبر 27	590
1194 ديسمبر 16	591
1195 ديسمبر 6	592
1196 نوفمبر 24	593
1197 نوفمبر 13	594
1198 نوفمبر 3	595
1199 أكتوبر 23	596
1200 أكتوبر 12	597
1201 أكتوبر 1	598
1202 سبتمبر 20	599
1203 سبتمبر 10	600

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
1156 فبراير 25	551
1157 فبراير 13	552
1158 فبراير 2	553
1159 يناير 23	554
1160 يناير 12	555
1160 ديسمبر 31	556
1161 ديسمبر 21	557
1162 ديسمبر 10	558
1163 ديسمبر 30	559
1164 نوفمبر 18	560
1165 نوفمبر 7	561
1166 أكتوبر 28	562
1167 أكتوبر 17	563
1168 أكتوبر 5	564
1169 سبتمبر 25	565
1170 سبتمبر 14	566
1171 سبتمبر 4	567
1172 أغسطس 23	568
1173 أغسطس 12	569
1174 أغسطس 2	570
1175 يوليو 22	571
1176 يوليو 10	572
1177 يونيو 30	573
1178 يونيو 19	574
1179 يونيو 8	575

التاريخ العريفيغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم	العام الإسلامي (الهجري)
30 نوفمبر 1228	626
20 نوفمبر 1229	627
9 نوفمبر 1230	628
29 أكتوبر 1231	629
18 أكتوبر 1232	630
7 أكتوبر 1233	631
26 سبتمبر 1234	632
16 سبتمبر 1235	633
4 سبتمبر 1236	634
24 أغسطس 1237	635
14 أغسطس 1238	636
3 أغسطس 1239	637
23 يوليو 1240	638
12 يوليو 1241	639
1 يوليو 1242	640
21 يونيو 1243	641
9 يونيو 1244	642
29 مايو 1245	643
19 مايو 1246	644
8 مايو 1247	645
26 أبريل 1248	646
16 أبريل 1249	647
5 أبريل 1250	648
26 مارس 1251	649
14 مارس 1252	650

التاريخ العريفيغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم	العام الإسلامي (الهجري)
29 أغسطس 1204	601
18 أغسطس 1205	602
8 أغسطس 1206	603
28 يوليو 1207	604
16 يوليو 1208	605
6 يوليو 1209	606
25 يونيو 1210	607
15 يونيو 1211	608
3 يونيو 1212	609
23 مايو 1213	610
13 مايو 1214	611
2 مايو 1215	612
20 أبريل 1216	613
10 أبريل 1217	614
30 مارس 1218	615
19 مارس 1219	616
8 مارس 1220	617
25 فبراير 1221	618
15 فبراير 1222	619
4 فبراير 1223	620
24 يناير 1224	621
13 يناير 1225	622
2 يناير 1226	623
22 ديسمبر 1226	624
12 ديسمبر 1227	625

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم	العام الإسلامي (الهجري)
4 يونيو 1277	676
25 مايو 1278	677
14 مايو 1279	678
3 مايو 1280	679
22 أبريل 1281	680
11 أبريل 1282	681
1 أبريل 1283	682
20 مارس 1284	683
9 مارس 1285	684
27 فبراير 1286	685
16 فبراير 1287	686
6 فبراير 1288	687
25 يناير 1289	688
14 يناير 1290	689
4 يناير 1291	690
24 ديسمبر 1291	691
12 ديسمبر 1292	692
2 ديسمبر 1293	693
21 نوفمبر 1294	694
10 نوفمبر 1295	695
30 أكتوبر 1296	696
19 أكتوبر 1297	697
9 أكتوبر 1298	698
28 سبتمبر 1299	699
16 سبتمبر 1300	700

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم	العام الإسلامي (الهجري)
3 مارس 1253	651
21 فبراير 1254	652
10 فبراير 1255	653
30 يناير 1256	654
19 يناير 1257	655
8 يناير 1258	656
29 ديسمبر 1258	657
18 ديسمبر 1259	658
6 ديسمبر 1260	659
26 نوفمبر 1261	660
15 نوفمبر 1262	661
4 نوفمبر 1263	662
24 أكتوبر 1264	663
13 أكتوبر 1265	664
2 أكتوبر 1266	665
22 سبتمبر 1267	666
10 سبتمبر 1268	667
31 أغسطس 1269	668
20 أغسطس 1270	669
9 أغسطس 1271	670
29 يوليو 1272	671
18 يوليو 1273	672
7 يوليو 1274	673
27 يونيو 1275	674
15 يونيو 1276	675

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
8 ديسمبر 1325	726
27 نوفمبر 1326	727
17 نوفمبر 1327	728
5 نوفمبر 1328	729
25 أكتوبر 1329	730
15 أكتوبر 1330	731
4 أكتوبر 1331	732
22 سبتمبر 1332	733
12 سبتمبر 1333	734
1 سبتمبر 1334	735
21 أغسطس 1335	736
10 أغسطس 1336	737
30 يوليو 1337	738
20 يوليو 1338	739
9 يوليو 1339	740
27 يونيو 1340	741
17 يونيو 1341	742
6 يونيو 1342	743
26 مايو 1343	744
15 مايو 1344	745
4 مايو 1345	746
24 أبريل 1346	747
13 أبريل 1347	748
1 أبريل 1348	749
22 مارس 1349	750

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
5 سبتمبر 1301	701
26 أغسطس 1302	702
15 أغسطس 1303	703
4 أغسطس 1304	704
24 يوليو 1305	705
13 يوليو 1306	706
3 يوليو 1307	707
21 يونيو 1308	708
11 يونيو 1309	709
30 مايو 1310	710
20 مايو 1311	711
9 مايو 1312	712
28 أبريل 1313	713
17 أبريل 1314	714
7 أبريل 1315	715
26 مارس 1316	716
16 مارس 1317	717
5 مارس 1318	718
22 فبراير 1319	719
12 فبراير 1320	720
31 يناير 1321	721
20 يناير 1322	722
10 يناير 1323	723
30 ديسمبر 1323	724
18 ديسمبر 1324	725

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم	العام الإسلامي (الهجري)
12 يونيو 1374	776
2 يونيو 1375	777
21 مايو 1376	778
10 مايو 1377	779
30 أبريل 1378	780
19 أبريل 1379	781
7 أبريل 1380	782
28 مارس 1381	783
17 مارس 1382	784
6 مارس 1383	785
24 فبراير 1384	786
12 فبراير 1385	787
2 فبراير 1386	788
22 يناير 1387	789
11 يناير 1388	790
31 ديسمبر 1388	791
20 ديسمبر 1389	792
9 ديسمبر 1390	793
29 نوفمبر 1391	794
17 نوفمبر 1392	795
6 نوفمبر 1393	796
27 أكتوبر 1394	797
16 أكتوبر 1395	798
5 أكتوبر 1396	799
24 سبتمبر 1397	800

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم	العام الإسلامي (الهجري)
11 مارس 1350	751
28 فبراير 1351	752
18 فبراير 1352	753
6 فبراير 1353	754
26 يناير 1354	755
16 يناير 1355	756
5 يناير 1356	757
25 ديسمبر 1356	758
15 ديسمبر 1357	759
3 ديسمبر 1358	760
23 نوفمبر 1359	761
11 نوفمبر 1360	762
31 أكتوبر 1361	763
21 أكتوبر 1362	764
10 أكتوبر 1363	765
28 سبتمبر 1364	766
18 سبتمبر 1365	767
7 سبتمبر 1366	768
28 أغسطس 1367	769
16 أغسطس 1368	770
5 أغسطس 1369	771
26 يوليو 1370	772
15 يوليو 1371	773
3 يوليو 1372	774
23 يونيو 1373	775

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
15 ديسمبر 1422	826
5 ديسمبر 1423	827
23 نوفمبر 1424	828
13 نوفمبر 1425	829
2 نوفمبر 1426	830
22 أكتوبر 1427	831
11 أكتوبر 1428	832
30 سبتمبر 1429	833
19 سبتمبر 1430	834
9 سبتمبر 1431	835
28 أغسطس 1432	836
18 أغسطس 1433	837
7 أغسطس 1434	838
27 يوليو 1435	839
16 يوليو 1436	840
5 يوليو 1437	841
24 يونيو 1438	842
14 يونيو 1439	843
2 يونيو 1440	844
22 مايو 1441	845
12 مايو 1442	846
1 مايو 1443	847
20 أبريل 1444	848
9 أبريل 1445	849
29 مارس 1446	850

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
13 سبتمبر 1398	801
3 سبتمبر 1399	802
22 أغسطس 1400	803
11 أغسطس 1401	804
1 أغسطس 1402	805
21 يوليو 1403	806
10 يوليو 1404	807
29 يونيو 1405	808
18 يونيو 1406	809
8 يونيو 1407	810
27 مايو 1408	811
16 مايو 1409	812
6 مايو 1410	813
25 أبريل 1411	814
13 أبريل 1412	815
3 أبريل 1413	816
23 مارس 1414	817
13 مارس 1415	818
1 مارس 1416	819
18 فبراير 1417	820
8 فبراير 1418	821
28 يناير 1419	822
17 يناير 1420	823
6 يناير 1421	824
26 ديسمبر 1421	825

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
20 يونيو 1471	876
8 يونيو 1472	877
29 مايو 1473	878
18 مايو 1474	879
7 مايو 1475	880
26 أبريل 1476	881
15 أبريل 1477	882
4 أبريل 1478	883
25 مارس 1479	884
13 مارس 1480	885
2 مارس 1481	886
20 فبراير 1482	887
9 فبراير 1483	888
30 يناير 1484	889
18 يناير 1485	890
7 يناير 1486	891
28 ديسمبر 1486	892
17 ديسمبر 1487	893
5 ديسمبر 1488	894
25 نوفمبر 1489	895
14 نوفمبر 1490	896
4 نوفمبر 1491	897
23 أكتوبر 1492	898
12 أكتوبر 1493	899
2 أكتوبر 1494	900

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
19 مارس 1447	851
7 مارس 1448	852
24 فبراير 1449	853
14 فبراير 1450	854
3 فبراير 1451	855
23 يناير 1452	856
12 يناير 1453	857
1 يناير 1454	858
22 ديسمبر 1454	859
11 ديسمبر 1455	860
29 نوفمبر 1456	861
19 نوفمبر 1457	862
8 نوفمبر 1458	863
28 أكتوبر 1459	864
17 أكتوبر 1460	865
6 أكتوبر 1461	866
26 سبتمبر 1462	867
15 سبتمبر 1463	868
3 سبتمبر 1464	869
23 أغسطس 1465	870
13 أغسطس 1466	871
2 أغسطس 1467	872
22 يونيو 1468	873
11 يوليو 1469	874
30 يونيو 1470	875

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم	العام الإسلامي (الهجري)
1519 23 ديسمبر	926
1520 12 ديسمبر	927
1521 1 ديسمبر	928
1522 20 نوفمبر	929
1523 10 نوفمبر	930
1524 29 أكتوبر	931
1525 18 أكتوبر	932
1526 8 أكتوبر	933
1527 27 سبتمبر	934
1528 15 سبتمبر	935
1529 5 سبتمبر	936
1530 25 أغسطس	937
1531 15 أغسطس	938
1532 3 أغسطس	939
1533 23 يوليو	940
1534 13 يوليو	941
1535 2 يوليو	942
1536 20 يونيو	943
1537 10 يونيو	944
1538 30 مايو	945
1539 19 مايو	946
1540 8 مايو	947
1541 27 أبريل	948
1542 17 أبريل	949
1543 6 أبريل	950

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم	العام الإسلامي (الهجري)
1495 21 سبتمبر	901
1496 9 سبتمبر	902
1497 30 أغسطس	903
1498 19 أغسطس	904
1499 8 أغسطس	905
1500 28 يوليو	906
1501 17 يوليو	907
1502 7 يوليو	908
1503 26 يونيو	909
1504 14 يونيو	910
1505 4 يونيو	911
1506 24 مايو	912
1507 13 مايو	913
1508 2 مايو	914
1509 21 أبريل	915
1510 10 أبريل	916
1511 31 مارس	917
1512 19 مارس	918
1513 9 مارس	919
1514 26 فبراير	920
1515 15 فبراير	921
1516 5 فبراير	922
1517 24 يناير	923
1518 13 يناير	924
1519 3 يناير	925

التاريخ الفريقتوري (الميلادي) الموافق 1 محرم	العام الإسلامي (الهجري)
26 يونيو 1568	976
16 يونيو 1569	977
5 يونيو 1570	978
26 مايو 1571	979
14 مايو 1572	980
3 مايو 1573	981
23 أبريل 1574	982
12 أبريل 1575	983
31 مارس 1576	984
21 مارس 1577	985
10 مارس 1578	986
28 فبراير 1579	987
17 فبراير 1580	988
5 فبراير 1581	989
26 يناير 1582	990
25 يناير 1583	991
14 يناير 1584	992
3 يناير 1585	993
23 ديسمبر 1585	994
12 ديسمبر 1586	995
2 ديسمبر 1587	996
20 نوفمبر 1588	997
10 نوفمبر 1589	998
30 أكتوبر 1590	999
19 أكتوبر 1591	1000

التاريخ الفريقتوري (الميلادي) الموافق 1 محرم	العام الإسلامي (الهجري)
25 مارس 1544	951
15 مارس 1545	952
4 مارس 1546	953
21 فبراير 1547	954
11 فبراير 1548	955
30 يناير 1549	956
20 يناير 1550	957
9 يناير 1551	958
29 ديسمبر 1551	959
18 ديسمبر 1552	960
7 ديسمبر 1553	961
26 نوفمبر 1554	962
16 نوفمبر 1555	963
4 نوفمبر 1556	964
24 أكتوبر 1557	965
14 أكتوبر 1558	966
3 أكتوبر 1559	967
22 سبتمبر 1560	968
11 سبتمبر 1561	969
31 أغسطس 1562	970
21 أغسطس 1563	971
9 أغسطس 1564	972
29 يوليو 1565	973
19 يوليو 1566	974
8 يوليو 1567	975

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
9 يناير 1617	1026
29 ديسمبر 1617	1027
19 ديسمبر 1618	1028
8 ديسمبر 1619	1029
26 نوفمبر 1620	1030
16 نوفمبر 1621	1031
5 نوفمبر 1622	1032
25 أكتوبر 1623	1033
14 أكتوبر 1624	1034
3 أكتوبر 1625	1035
22 سبتمبر 1626	1036
12 سبتمبر 1627	1037
31 أغسطس 1638	1038
21 أغسطس 1639	1039
10 أغسطس 1630	1040
30 يوليو 1631	1041
19 يوليو 1632	1042
8 يوليو 1633	1043
27 يونيو 1634	1044
17 يونيو 1635	1045
5 يونيو 1636	1046
26 مايو 1637	1047
15 مايو 1638	1048
4 مايو 1639	1049
23 أبريل 1640	1050

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
8 أكتوبر 1592	1001
27 سبتمبر 1593	1002
16 سبتمبر 1594	1003
6 سبتمبر 1595	1004
28 أغسطس 1596	1005
14 أغسطس 1597	1006
4 أغسطس 1598	1007
24 يوليو 1599	1008
13 يونيو 1600	1009
2 يوليو 1601	1010
21 يونيو 1602	1011
11 يونيو 1603	1012
30 مايو 1604	1013
19 مايو 1605	1014
9 مايو 1606	1015
28 أبريل 1607	1016
17 أبريل 1608	1017
6 أبريل 1609	1018
26 مارس 1610	1019
16 مارس 1611	1020
4 مارس 1612	1021
21 فبراير 1613	1022
11 فبراير 1614	1023
31 يناير 1615	1024
20 يناير 1616	1025

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
14 يوليو 1665	1076
4 يوليو 1666	1077
23 يونيو 1667	1078
11 يونيو 1668	1079
1 يونيو 1669	1080
21 مايو 1670	1081
10 مايو 1671	1082
29 أبريل 1672	1083
18 أبريل 1673	1084
7 أبريل 1674	1085
28 مارس 1675	1086
16 مارس 1676	1087
6 مارس 1677	1088
23 فبراير 1678	1089
12 فبراير 1679	1090
2 فبراير 1680	1091
21 يناير 1681	1092
10 يناير 1682	1093
31 ديسمبر 1682	1094
20 ديسمبر 1683	1095
8 ديسمبر 1684	1096
28 نوفمبر 1685	1097
17 نوفمبر 1686	1098
7 نوفمبر 1687	1099
26 أكتوبر 1688	1100

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
12 أبريل 1641	1051
1 أبريل 1642	1052
22 مارس 1643	1053
10 مارس 1644	1054
27 فبراير 1645	1055
17 فبراير 1646	1056
6 فبراير 1647	1057
27 يناير 1648	1058
15 يناير 1649	1059
4 يناير 1650	1060
25 ديسمبر 1650	1061
14 ديسمبر 1651	1062
2 ديسمبر 1652	1063
22 نوفمبر 1653	1064
11 نوفمبر 1654	1065
31 أكتوبر 1655	1066
20 أكتوبر 1656	1067
9 أكتوبر 1657	1068
29 سبتمبر 1658	1069
18 سبتمبر 1659	1070
6 سبتمبر 1660	1071
27 أغسطس 1661	1072
16 أغسطس 1662	1073
5 أغسطس 1663	1074
25 يوليو 1664	1075

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم	العام الإسلامي (الهجري)
17 يناير 1714	1126
7 يناير 1715	1127
27 ديسمبر 1715	1128
16 ديسمبر 1716	1129
5 ديسمبر 1717	1130
24 نوفمبر 1718	1131
14 نوفمبر 1719	1132
2 نوفمبر 1720	1133
22 أكتوبر 1721	1134
12 أكتوبر 1722	1135
1 أكتوبر 1723	1136
20 سبتمبر 1724	1137
9 سبتمبر 1725	1138
29 أغسطس 1726	1139
19 أغسطس 1727	1140
7 أغسطس 1728	1141
27 يوليو 1729	1142
17 يوليو 1730	1143
6 يوليو 1731	1144
24 يونيو 1732	1145
14 يونيو 1733	1146
3 يونيو 1734	1147
24 مايو 1735	1148
12 مايو 1736	1149
1 مايو 1737	1150

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم	العام الإسلامي (الهجري)
15 أكتوبر 1689	1101
5 أكتوبر 1690	1102
24 سبتمبر 1691	1103
12 سبتمبر 1692	1104
2 سبتمبر 1693	1105
22 أغسطس 1694	1106
12 أغسطس 1695	1107
31 يوليو 1696	1108
20 يوليو 1697	1109
10 يوليو 1698	1110
29 يونيو 1699	1111
18 يونيو 1700	1112
8 يونيو 1701	1113
28 مايو 1702	1114
17 مايو 1703	1115
4 مايو 1704	1116
25 أبريل 1705	1117
15 أبريل 1706	1118
4 أبريل 1707	1119
23 مارس 1708	1120
13 مارس 1709	1121
2 مارس 1710	1122
19 فبراير 1711	1123
9 فبراير 1712	1124
28 يناير 1713	1125

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق محرم	العام الإسلامي (الهجري)
23 يوليو 1762	1176
12 يوليو 1763	1177
1 يوليو 1764	1178
20 يونيو 1765	1179
9 يونيو 1766	1180
30 مايو 1767	1181
18 مايو 1768	1182
7 مايو 1769	1183
27 أبريل 1770	1184
16 أبريل 1771	1185
4 أبريل 1772	1186
25 مارس 1773	1187
14 مارس 1774	1188
4 مارس 1775	1189
21 فبراير 1776	1190
19 فبراير 1777	1191
30 يناير 1778	1192
19 يناير 1779	1193
8 يناير 1780	1194
28 ديسمبر 1780	1195
17 ديسمبر 1781	1196
7 ديسمبر 1782	1197
26 نوفمبر 1783	1198
14 نوفمبر 1784	1199
4 نوفمبر 1785	1200

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق محرم	العام الإسلامي (الهجري)
21 أبريل 1738	1151
10 أبريل 1739	1152
29 مارس 1740	1153
19 مارس 1741	1154
8 مارس 1742	1155
25 فبراير 1743	1156
15 فبراير 1744	1157
3 فبراير 1745	1158
24 يناير 1746	1159
13 يناير 1747	1160
2 يناير 1748	1161
22 ديسمبر 1748	1162
11 ديسمبر 1749	1163
30 نوفمبر 1750	1164
20 نوفمبر 1751	1165
8 نوفمبر 1752	1166
29 أكتوبر 1753	1167
18 أكتوبر 1754	1168
7 أكتوبر 1755	1169
26 سبتمبر 1756	1170
15 سبتمبر 1757	1171
4 سبتمبر 1758	1172
25 أغسطس 1759	1173
13 أغسطس 1760	1174
2 أغسطس 1761	1175

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق لهجرى	العام الإسلامي (الهجري)
26 يناير 1811	1226
16 يناير 1812	1227
4 يناير 1813	1228
24 ديسمبر 1813	1229
14 ديسمبر 1814	1230
3 ديسمبر 1815	1231
21 نوفمبر 1816	1232
11 نوفمبر 1817	1233
31 أكتوبر 1818	1234
20 أكتوبر 1819	1235
9 أكتوبر 1820	1236
28 سبتمبر 1821	1237
18 سبتمبر 1822	1238
7 سبتمبر 1823	1239
26 أغسطس 1824	1240
16 أغسطس 1825	1241
5 أغسطس 1826	1242
25 يوليو 1827	1243
14 يوليو 1828	1244
3 يوليو 1829	1245
22 يونيو 1830	1246
12 يونيو 1831	1247
31 مايو 1832	1248
21 مايو 1833	1249
10 مايو 1834	1250

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق لهجرى	العام الإسلامي (الهجري)
24 أكتوبر 1786	1201
13 أكتوبر 1787	1202
2 أكتوبر 1788	1203
21 سبتمبر 1789	1204
10 سبتمبر 1790	1205
31 أغسطس 1791	1206
19 أغسطس 1792	1207
9 أغسطس 1793	1208
29 يوليو 1794	1209
18 يوليو 1795	1210
7 يوليو 1796	1211
26 يونيو 1797	1212
15 يونيو 1798	1213
5 يونيو 1799	1214
25 مايو 1800	1215
14 مايو 1801	1216
4 مايو 1802	1217
23 أبريل 1803	1218
12 أبريل 1804	1219
1 أبريل 1805	1220
21 مارس 1806	1221
11 مارس 1807	1222
28 فبراير 1808	1223
16 فبراير 1809	1224
6 فبراير 1810	1225

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
31 يوليو 1859	1276
20 يوليو 1860	1277
9 يوليو 1861	1278
29 يونيو 1862	1279
18 يونيو 1863	1280
6 يونيو 1864	1281
27 مايو 1865	1282
16 مايو 1866	1283
5 مايو 1867	1284
24 أبريل 1868	1285
13 أبريل 1869	1286
3 أبريل 1870	1287
23 مارس 1871	1288
11 مارس 1872	1289
1 مارس 1873	1290
18 فبراير 1874	1291
7 فبراير 1875	1292
28 يناير 1876	1293
16 يناير 1877	1294
5 يناير 1878	1295
26 ديسمبر 1878	1296
15 ديسمبر 1879	1297
4 ديسمبر 1880	1298
23 نوفمبر 1881	1299
12 نوفمبر 1882	1300

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
29 أبريل 1835	1251
18 أبريل 1836	1252
7 أبريل 1837	1253
27 مارس 1838	1254
17 مارس 1839	1255
5 مارس 1840	1256
23 فبراير 1841	1257
12 فبراير 1842	1258
1 فبراير 1843	1259
22 يناير 1844	1260
10 يناير 1845	1261
30 ديسمبر 1845	1262
20 ديسمبر 1846	1263
9 ديسمبر 1847	1264
27 نوفمبر 1848	1265
17 نوفمبر 1849	1266
6 نوفمبر 1850	1267
27 أكتوبر 1851	1268
15 أكتوبر 1852	1269
4 أكتوبر 1853	1270
24 سبتمبر 1854	1271
13 سبتمبر 1855	1272
1 سبتمبر 1856	1273
22 أغسطس 1857	1274
11 أغسطس 1858	1275

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
4 فبراير 1908	1326
23 يناير 1909	1327
13 يناير 1910	1328
2 يناير 1911	1329
22 ديسمبر 1911	1330
11 ديسمبر 1912	1331
30 نوفمبر 1913	1332
19 نوفمبر 1914	1333
9 نوفمبر 1915	1334
28 أكتوبر 1916	1335
17 أكتوبر 1917	1336
7 أكتوبر 1918	1337
26 سبتمبر 1919	1338
15 سبتمبر 1920	1339
4 سبتمبر 1921	1340
24 أغسطس 1922	1341
14 أغسطس 1923	1342
2 أغسطس 1924	1343
22 يوليو 1925	1344
12 يوليو 1926	1345
1 يوليو 1927	1346
20 يونيو 1928	1347
9 يونيو 1929	1348
29 مايو 1930	1349
19 مايو 1931	1350

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
2 نوفمبر 1883	1301
21 أكتوبر 1884	1302
10 أكتوبر 1885	1303
30 سبتمبر 1886	1304
19 سبتمبر 1887	1305
7 سبتمبر 1888	1306
28 أغسطس 1889	1307
17 أغسطس 1890	1308
7 أغسطس 1891	1309
26 يوليو 1892	1310
15 يوليو 1893	1311
5 يوليو 1894	1312
24 يونيو 1895	1313
12 يونيو 1896	1314
2 يونيو 1897	1315
22 مايو 1898	1316
12 مايو 1899	1317
1 مايو 1900	1318
20 أبريل 1901	1319
10 أبريل 1902	1320
30 مارس 1903	1321
18 مارس 1904	1322
8 مارس 1905	1323
25 فبراير 1906	1324
14 فبراير 1907	1325

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
8 أغسطس 1956	1376
29 يوليو 1957	1377
18 يوليو 1958	1378
7 يوليو 1959	1379
25 يونيو 1960	1380
14 يونيو 1961	1381
4 يونيو 1962	1382
25 مايو 1963	1383
13 مايو 1964	1384
2 مايو 1965	1385
22 أبريل 1966	1386
11 أبريل 1967	1387
31 مارس 1968	1388
20 مارس 1969	1389
9 مارس 1970	1390
27 فبراير 1971	1391
16 فبراير 1972	1392
4 فبراير 1973	1393
25 يناير 1974	1394
14 يناير 1975	1395
3 يناير 1976	1396
23 ديسمبر 1976	1397
12 ديسمبر 1977	1398
2 ديسمبر 1978	1399
21 نوفمبر 1979	1400

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق ١ محرم	العام الإسلامي (الهجري)
7 مايو 1932	1351
26 أبريل 1933	1352
16 أبريل 1934	1353
5 أبريل 1935	1354
24 مارس 1936	1355
14 مارس 1937	1356
3 مارس 1938	1357
21 فبراير 1939	1358
10 فبراير 1940	1359
29 يناير 1941	1360
19 يناير 1942	1361
8 يناير 1943	1362
28 ديسمبر 1943	1363
17 ديسمبر 1944	1364
6 ديسمبر 1945	1365
25 نوفمبر 1946	1366
15 نوفمبر 1947	1367
3 نوفمبر 1948	1368
24 أكتوبر 1949	1369
13 أكتوبر 1950	1370
2 أكتوبر 1951	1371
21 سبتمبر 1952	1372
10 سبتمبر 1953	1373
30 أغسطس 1954	1374
20 أغسطس 1955	1375

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم	العام الإسلامي (الهجري)
6 أبريل 2000	1421
26 مارس 2001	1422
15 مارس 2002	1423
5 مارس 2003	1424
22 فبراير 2004	1425
10 فبراير 2005	1426
31 يناير 2006	1427
20 يناير 2007	1428
10 يناير 2008	1429
28 ديسمبر 2008	1430
18 ديسمبر 2009	1431
8 ديسمبر 2010	1432
27 نوفمبر 2011	1433
15 نوفمبر 2012	1434
5 نوفمبر 2013	1435
25 أكتوبر 2014	1436
15 أكتوبر 2015	1437
3 أكتوبر 2016	1438
22 سبتمبر 2017	1439
12 سبتمبر 2018	1440

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم	العام الإسلامي (الهجري)
9 نوفمبر 1980	1401
30 أكتوبر 1981	1402
19 أكتوبر 1982	1403
8 أكتوبر 1983	1404
27 سبتمبر 1984	1405
16 سبتمبر 1985	1406
6 سبتمبر 1986	1407
26 أغسطس 1987	1408
14 أغسطس 1988	1409
4 أغسطس 1989	1410
24 يوليو 1990	1411
13 يوليو 1991	1412
2 يوليو 1992	1413
21 يونيو 1993	1414
10 يونيو 1994	1415
31 مايو 1995	1416
19 مايو 1996	1417
9 مايو 1997	1418
28 أبريل 1998	1419
17 أبريل 1999	1420

التاريخ الغريغوري (الميلادي) الموافق 1 محرم	العام الإسلامي (الهجري)
12 سبتمبر 2019	1441
20 أغسطس 2020	1442
10 أغسطس 2021	1443
30 يوليو 2022	1444
19 يوليو 2023	1445
8 يوليو 2024	1446
27 يونيو 2025	1447
17 يونيو 2026	1448
6 يونيو 2027	1449
25 مايو 2028	1450



الكشافات التوضيحية

أولاً: كشف الآيات القرآنية

رقم الآية	رقم الصفحة	اسم السورة	الآية
72	26	سورة النسخ	فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ
112	10	سورة سبأ	وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَجِبَالُ أَوْبَى مَعَهُ وَالطَّيْرَ
178	110	سورة آل عمران	وَلَوْ ءَامَرَ أَهْلَ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ ...
178	154 - 157	سورة النساء	وَرَفَعْنَا فَوْقَهُمُ الطُّورَ بِمِثْقَلِهِمْ وَلَقَدْ لَّهُمُ ادْخُلُوا الْبَابَ حُدًى ...
178	171	سورة النساء	يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ
178	29	سورة التوبة	فَقِيلُوا الَّذِينَ لَا يُمْنُونَ بِاللَّهِ وَلَا يَوْمِ الْآخِرِ
180	60	سورة المائدة	قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مُمْتَرَةٌ بِغَدٍّ مِنْ أَعْيُنِهِمْ فَغَسَّكَ عَيْنَهُ
204	103	سورة النساء	فَإِذَا أَطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ
204	114	سورة هود	وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفَى الْأَيْلِ
209	9 - 11	سورة الجمعة	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى
212	7 - 1	سورة الفاتحة	بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَخَّرَ الرَّحْمَنَ
213	219	سورة البقرة	وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْمَغْفُورُ
213	60	سورة التوبة	إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْمُعَلِّمِينَ عَلَيْهَا وَلَمْ يُلَفَّ ...
215	183 - 186	سورة البقرة	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى
225	104 - 109	سورة الصافات	وَنَدَيْنَهُ أَنْ يَأْتِزْجِبِ قَدْ سَدَّ الرُّبَا إِنْ كُنْتَ نَجِي ...

رقم الآية	اسم السورة	رقم الصفحة
227	سورة آل عمران	96 - 97
252	سورة الأحزاب	35 - 36
252	سورة النساء	34
253	سورة النور	2 - 5
254	سورة الأحزاب	28 - 34
256	سورة النساء	4
256	سورة النساء	20 - 21
256	سورة النساء	3
257	سورة النساء	34 - 35
258	سورة البقرة	229
259	سورة البقرة	226 - 228
260	سورة النساء	11
266	سورة النور	30 - 31
268	سورة الأعراف	26
281	سورة الأعراف	172 - 173
283	سورة محمد	15
353	سورة البقرة	62
368	سورة التوبة	36 - 37

ثانياً: كشف الأحاديث النبوية

الصفحة	الحديث
180	«تقاتلون اليهود، حتى إذا يختبئ أحدهم وراء الحجر ...»
201	«بُني الإسلام على خمسة : شهادة أن لا إله إلا الله...».
204 - 205	«فلما مررتُ بموسى بن عمران - ونعمَ الصاحب كان لكم - سألتني: كم فُرض عليك ...»
207	«أَمَنِي جبريل عليه السلام عند البيت مرتين، فصلَّى بي الظهر حين زالت الشمس ...».
216	«من صام رمضان إيماناً واحتساباً ...».
217	«أُنزلت صحف إبراهيم في الليلة الثانية من شهر رمضان، وأُنزل الزبور على داود ...».
218	«خمسَةُ يَفْطُرُن الصائِم: الكذب، والغيبة، وشهادة الزور ...».
228 - 345	«من كنتَ مولاَه فهذا عليٌّ مولاَه، اللهم والِ من والاه...».

ثالثاً: كشاف الشعر

الصفحة	عدد الآيات	اسم الشاعر	المكان	نظم البيت
67	2	الحلاج	يلهو	من زامه بالعقل مسترشداً
89	15	عبد الملك بن عبد الرحيم الحارثي (أو السموأل بن عادياء)	قليل	تُعِيرُنَا أَنَا قَلِيلٌ عَدِيدُنَا
90	9	قريط بن أنيف	شيبانا	لَو كُنْتُ مِنْ مَازِنٍ لَمْ تَسْتَبِخْ إِلَيَّ
113	5	هند بنت عتبة رضي الله عنها	الأدبار	ويها بني عبد الدار
154	4	عمارة بن عقيل	الأرض	أَعَايَنْتُ فِي طَوْلِ مِنَ الْأَرْضِ وَالْعَرَضِ

رابعاً: كشف الأعلام والقبائل والشعوب

- إبراهيم بن المهدي: 358.
 إبراهيم بن محمد: 154.
 إبراهيم: 43، 45، 92، 153، 178، 217.
 ابن عقيل: 330.
 ابن عيزرا: 140.
 ابن فضال: 264.
 ابن كثير: 42، 296، 297.
 ابن منظور: 91.
 ابن هشام: 38، 205.
 ابن وراق: 316.
 أبو الدوانق: 153.
 أبو العباس السفاح: 151، 262.
 أبو القاسم الشافعي: 244.
 أبو برزة الأسلمي: 230.
 أبو بكر: 45، 229، 234، 249، 353.
 أبو سفيان: 106، 107، 113.
 أبو طالب: 44، 92.
 أبو عبد الرحمن السلمي: 327، 334.
 أبو عبد الله الشيعي: 159، 298.
 أبو عبيدة بن الجراح: 145.
 أبو لهب: 93.
 أبو منصور الثعالبي: 11، 21، 243، 244.
 الأتراك: 50، 55، 56، 116، 117، 119.
 أتابشتم: 75.
 أحمد بن حنبل: 39، 228.
 ابن أبي أصيبعة: 184، 330، 336.
 ابن أبي محمد الحسن: 244، 246، 247.
 ابن إسحق: 38، 42، 43، 94، 95، 105.
 ابن الأثير: 129.
 ابن الحاج: 276.
 ابن الحسن: 231، 246، 249.
 ابن الحوراني: 236، 237، 238.
 ابن القيم الجوزية: 329.
 ابن بطوطة: 18، 220، 313.
 ابن تيمية: 238، 239.
 ابن جبير: 13، 29، 85، 140، 141، 142.
 143، 144، 145، 146، 148، 154، 155.
 156، 162، 167، 168، 197، 220، 224.
 225، 226، 227، 300، 313.
 ابن حوقل: 121.
 ابن خلدون: 197، 247.
 ابن دانيال: 121.
 ابن رشد: 29.
 ابن زياد: 230.
 ابن سينا: 28، 277، 278.
 ابن عساكر: 105، 217، 236، 237، 238.

أربائس (أربان) الثاني: 29، 125.	البدو: 12، 19، 49، 71، 74، 75، 76، 77،
أرسطوفانيس: 113.	78، 80، 82، 83، 84، 85، 86، 185، 188،
أرميا: 12، 84.	224، 260، 353.
أسامة بن منقذ: 238، 279، 280، 301،	البربر: 50، 117، 159، 303.
302.	بنو إسرائيل: 101، 180، 247، 298.
أسد: 246.	بنو الأوس: 49.
إسرافيل: 282.	بنو الحارث: 49، 89.
إسرائيل: 9، 12، 13، 37، 42، 77، 84،	بنو الخزرج: 49، 94، 108، 247.
101، 180، 215، 224، 237، 247، 298،	بنو الديان: 89، 90.
368.	بنو العنبر: 89، 90، 91.
إسفنديار: 249، 339.	بنو النضير: 44، 107، 108، 180، 206.
إسماعيل بن جعفر الصادق: 230، 346.	بنو أمية: 48، 106، 342.
إسماعيل: 43، 92، 219، 221، 223، 224،	بنو تميم: 49.
225، 230، 231، 264، 316، 318، 347،	بنو شيبان: 89، 90.
356.	بنو عامر: 44.
الأصبهاني: 409.	بنو عبد شمس: 49.
الأكراد: 50.	بنو عبد الدار: 113، 407.
ألب أرسلان: 56، 123، 125، 235، 249.	بنو قريظة: 44، 107، 108، 180، 206.
أم سلمة: 262، 263.	بنو قينقاع: 44، 106، 107، 108، 180،
أم هارون الرشيد: 258، 274، 331.	206.
آمنة: 43.	بنو كندة: 49.
الأمين: 54، 112، 115.	بنو لخم (اللخميون): 33.
الأنباط: 268.	بنو مازن: 89، 90، 91.
الأنصار: 44، 95، 96، 108، 109، 274.	بنو هاشم: 26، 43، 49، 92، 93، 247.
أنطيوخوس الرابع: 221.	البوذون: 177.
أهريمان: 357.	البويهون: 54، 56، 85، 122، 154، 227،
أهورامزدا: 357.	231.
إيلاد: 238.	بيبرس: 127، 132.
إيليا: 215.	البيزنطيون: 33، 110، 111، 117، 124،
أيوب: 127، 245.	125، 132، 143، 146، 149، 156، 164،
الأيوبيون: 131، 132، 301.	170، 176، 177، 182.
البخاري: 180، 318، 319.	الثعالبي: 11، 21، 243، 244، 245، 248،
بدر الجمالي: 122، 125.	314.

- ثيودوسيوس: 144.
 الجاحظ: 13، 119، 120، 121، 180، 181،
 182، 249، 264، 341.
 جالينوس: 150، 278.
 جبريل: 42، 72، 95، 207، 223، 356،
 406.
 جدعون: 12، 76.
 جريجوري السابع: 125.
 جعفر الصادق: 27، 230، 346.
 جفري بك: 56، 123.
 جلجامش: 78.
 جوهر الصقلي: 159، 161، 162.
 الحافظ: 247، 248.
 الحاكم بأمر الله: 179.
 حسان بن ثابت: 112.
 الحسن العسكري: 231، 282.
 الحسين بن علي: 110، 147، 227، 245،
 344، 369.
 الحلاج: 65، 66، 67، 326، 407.
 حمزة: 107، 109، 113، 114، 120.
 حنظلة: 246.
 الحنفية: 27.
 حواء: 58.
 خالد بن الوليد: 106، 145.
 خديجة: 26، 43، 94، 246، 251، 262.
 الخطيب البغدادي: 153، 154، 311.
 الخوارزمي: 277.
 الخيزران: 258، 274.
 داود: 72، 101، 112، 207، 217، 236،
 237، 238، 245، 406.
 دبورة: 12، 101.
 الدجال: 282.
 ديونيسيوس إكريجيوس: 346، 367.
 ذو الفقار: 111.
 رستم: 249، 339.
 الرشيد: 27، 54، 103، 112، 115، 155،
 158، 258، 274، 295، 331، 358.
 رومانوس دايوجينيس: 124، 125.
 زبيدة: 115، 116.
 الزبير: 114.
 زرادشت: 33، 357.
 الزرادشتيون: 34، 177، 182، 235، 343،
 347، 357.
 زمرد: 246.
 زنكي: 126، 237.
 سارة: 264.
 الساسانيون: 33، 353.
 السامانيون: 116، 122.
 سعد بن معاذ: 45.
 السلاجقة: 55، 56، 57، 123، 124، 174،
 235، 302، 308.
 سليمان: 11، 75، 76، 178، 236، 245.
 السموأل بن عادياء: 89، 407.
 السنّة (أهل السنّة والجماعة): 53، 355.
 الشافعي: 28، 61، 247، 248، 325، 354.
 شجرة الدر: 128، 129، 131.
 الشيعة: 227، 321، 363.
 صخر: 246.
 صلاح الدين الأيوبي: 29، 126، 127، 128،
 129، 130، 131، 159، 234، 249، 276،
 308، 369.
 الصليبيون: 29، 275، 276.
 صموئيل: 186، 217.
 الطبري: 42، 105، 115، 152، 153، 156،
 225، 230، 264، 299.
 طغرل: 56، 123، 235.

- طلحة: 114. عمر بن الخطاب: 179، 201، 228، 229، 367.
- طوران شاه: 131. عائشة: 14، 58، 114، 115، 246، 250، 251، 255، 262، 269، 274، 330، 333.
- عمر بن الفارض: 326. عمرو بن العاص: 164. عمرو بن هند: 112. غريفيوريوس الثالث: 346، 367.
- الفزالي: 28، 64، 67، 272، 275، 282، 318، 326، 327. الفزنويون: 28، 56، 121، 122، 123، 220، 300.
- فاطمة: 53، 107، 114، 228، 246، 251، 354. الفاطميون (الخلافة الفاطمية): 20، 28، 122، 126، 137، 141، 159، 161، 197، 220، 228، 230، 231، 234، 235، 295، 322، 323، 346.
- فخر الدين بن الشيخ: 131. الفردوسي: 279. الفرنجة: 29، 125، 126، 127، 128، 129، 130، 131، 132، 164، 275، 368.
- القاهر بالله: 161، 193. قریش: 362. قريط بن أنيف: 89، 90، 91، 109، 407. قسطا بن لوقا: 45، 328.
- كتامة: 122، 159، 298. كعب بن أسد: 45. الكلاباذي: 66، 67. الكنعاني سيسرا: 101. لويس التاسع: 131.
- مالك بن أنس: 28، 349. المأمون: 39، 54، 112، 115، 116، 117، 155، 192. المتوكل: 122، 233.
- عبد الرحمن الأول (الداخل): 192. عبد الرحمن بن الزبير: 45. عبد الرحمن بن ناصر الشيزري: 174، 179، 183، 271، 274، 309.
- عبد الله (والد محمد): 43. عبد الله بن أبي: 106. عبد الله بن عمر بن الخطاب: 201. عبد المطلب: 43، 92.
- عبد الملك بن مروان: 143، 144، 145، 171، 172، 181، 202. عبد الوهاب حشيش: 318. عبيد الله المهدي: 159.
- عبدة بن الحارث: 109. عتبة: 109، 110، 113. عثمان بن عفان: 26، 27، 39، 40، 114، 229، 245، 251، 255، 353.
- عزرائيل: 281. علي الرضا: 151. علي بن أبي طالب: 27، 53، 96، 109، 111، 114، 228، 229، 230، 235، 245، 345، 348، 353، 354، 369، 370.
- علي بن الحسن: 246. علي زين العابدين: 230. علي نوستيجين: 176. عمارة بن عقيل: 154، 407.

- متى بن يونس: 34، 45، 144، 215.
 محمد المهدي: 282.
 محمد بن إدريس الشافعي: 61، 248، 354.
 محمد بن الحاج: 276.
 محمد بن الحسين: 327، 334.
 محمد بن القاسم: 355.
 محمد: 9، 11، 12، 15، 19، 26، 35، 38، 39، 42، 43، 44، 45، 46، 52، 53، 60، 61، 62، 63، 72، 73، 84، 86، 91، 92، 93، 94، 95، 97، 101، 102، 103، 105، 106، 107، 108، 109، 110، 111، 112، 113، 114، 115، 116، 120، 147، 151، 153، 177، 178، 180، 181، 185، 195، 196، 201، 202، 203، 204، 205، 206، 207، 209، 215، 216، 217، 218، 221، 222، 225، 227، 228، 229، 230، 232، 234، 235، 236، 237، 238، 244، 245، 246، 247، 249، 251، 252، 254، 255، 262، 264، 268، 269، 270، 271، 273، 274، 282، 283، 293، 295، 297، 298، 299، 316، 330، 342، 344، 345، 346، 347، 350، 353، 354، 367، 368، 369، 405، 370.
 محمود الفزنوي: 28، 123، 176، 235.
 المديانيون: 12، 77.
 مروان الثاني: 151، 245.
 مريم: 159، 246.
 السمودي: 115، 116.
 المسيح (يسوع، عيسى): 34، 43، 71، 72، 125، 144، 160، 187، 215، 231، 232، 236، 245، 282، 346، 350، 351، 367.
 مسيلمة: 120.
 مصعب بن الزبير: 234.
 معاوية: 7، 124، 142، 229، 245.
 المعتصم: 116، 117، 119، 122، 123.
 معز الدولة: 231.
 المعز لدين الله: 161.
 المغول: 10، 18، 29، 52، 54، 104، 127، 131، 132، 197، 301، 305، 342.
 المقتدي بأمر الله: 125.
 المقدسي: 140، 141، 147، 148، 149، 150، 156، 157، 158، 160، 162، 163، 164، 165، 166، 168، 169، 184، 186، 195، 197، 314.
 الملك جيمس: 186.
 ملك شاه: 56، 57، 58، 125، 174، 235.
 المماليك: 29، 54، 116، 117، 118، 121، 122، 123، 127، 129، 132، 159، 301، 302، 305، 306، 307، 341.
 المنصور: 27، 151، 152، 153، 154، 155، 156.
 المهدي: 159، 231، 282، 295، 322، 349.
 موسى بن عمران: 204، 406.
 موسى بن ميمون: 277.
 موسى: 43، 45، 132، 159، 178، 180، 205، 215، 216، 217، 231، 236، 245، 249، 277.
 ناصح الدين الحنبلي: 276.
 ناصر خسرو: 28، 140، 141، 148، 162، 164، 165، 168، 197، 219، 220، 221، 222، 224، 238، 314، 315.
 النجاشي: 93.
 الفزاريون: 125.
 نسطور يوس: 34، 351.
 النعمان: 159، 297.
 نوح: 75، 153، 178، 245.

النووي: 218، 265.	يحيى بن زكريا: 236.
هاجر: 219، 223، 224، 264، 356.	يزيد بن معاوية: 229، 230، 231، 245.
هارون الرشيد: 27، 54، 103، 112، 115،	يعقوب: 43، 247.
155، 158، 258، 274، 295، 331، 358.	اليهود: 11، 13، 15، 20، 33، 37، 41، 44،
هند: 113، 114، 246، 251، 407.	45، 50، 51، 60، 95، 103، 105، 106،
الهندوس: 177.	107، 138، 139، 164، 170، 176، 177،
هيرودتس: 268.	178، 180، 181، 182، 183، 184، 195،
هيرودس: 144.	197، 206، 208، 215، 216، 221، 232،
وحشي: 113، 114، 120.	234، 235، 236، 238، 239، 277، 281،
الوليد بن عبد الملك: 143، 144، 146،	291، 310، 318، 319، 320، 334، 335،
172.	336، 343، 346، 347، 406.
الوليد بن عتبة: 109، 113، 181.	يهوذا: 221.
يأجوج ومأجوج: 282.	يوسف: 159، 236، 245.

خامساً: كشف المواضيع

أثينا: 326.	أمريكا: 9، 51، 102، 193، 290، 308.
الأردن: 33، 147، 148، 149، 192.	الأناضول: 18، 35، 49، 51، 55، 104، 124، 125، 279، 308.
أرض الترك: 121.	الأنبار: 274.
أريحا: 148، 149.	الأندلس: 149، 167، 192، 277.
إسبانيا: 18، 27، 35، 37، 46، 51، 54، 103، 104، 122، 142، 151، 158، 179، 180، 192، 273، 277، 296، 300، 301، 303، 335، 304.	إندونيسيا: 183.
إستانبول: 293، 315.	أنطاكيا: 34، 148.
إسرائيل: 9، 12، 13، 37، 42، 77، 84، 101، 180، 215، 224، 237، 247، 298، 368.	أهرام الجيزة: 6، 24، 164، 165.
الإسكندرية: 132، 141، 142، 163، 165.	أوروبا: 18، 19، 27، 35، 71، 104، 125، 158، 182، 270، 277.
أسوان: 163، 165.	إيديسا: 126.
آسيا الوسطى: 116، 118، 151، 177، 314، 355، 349.	إيران: 19، 28، 33، 34، 35، 46، 47، 48، 51، 52، 55، 56، 65، 83، 121، 122، 123، 132، 174، 176، 193، 233، 246، 269، 300، 351، 308.
آسيا: 18، 49، 50، 51، 52، 55، 71، 77، 159، 183، 197، 273، 337، 351.	باب المندب: 79.
أصفهان: 52، 149، 173، 273.	بابل: 214، 334.
إفريقية: 18، 28، 37، 46، 49، 50، 54، 59، 77، 79، 80، 83، 104، 116، 118، 120، 121، 122، 142، 151، 159، 161، 167، 179، 183، 185، 192، 196، 231، 238، 269، 273، 297، 371، 346، 309، 304، 298.	باكستان: 315.
أفغانستان: 14، 18، 28، 46، 52، 56، 121، 122، 123، 193، 230، 248، 300.	بالميرا: 148.
ألميريا: 169.	البحر الأبيض المتوسط: 79، 140، 141، 142، 148، 159، 163، 164، 165، 166، 167، 168، 170، 174، 177، 182، 183، 184، 185، 192، 197، 253، 307، 313، 329، 335، 336.
	البحر الأحمر: 50، 141، 164، 269.
	البحر الأسود: 132.
	بحر الجليل: 129.

- البحر الميت: 149.
بحر قزوين: 51، 122، 192.
بحيرة فان: 125.
بخارى: 66، 173.
بدر: 84، 105، 106، 107، 109، 110، 111، 113.
البرتغال: 296.
البصرة: 47، 63، 65، 96، 138، 155، 157، 171.
بعلبك: 148، 192.
بغداد: 10، 11، 13، 18، 20، 23، 27، 28، 29، 35، 50، 52، 54، 56، 63، 65، 66، 87، 104، 112، 115، 116، 117، 122، 123، 125، 126، 132، 137، 138، 139، 142، 149، 150، 151، 152، 153، 154، 155، 156، 157، 158، 159، 160، 163، 167، 169، 171، 182، 186، 193، 197، 209، 227، 231، 233، 234، 235، 247، 258، 263، 273، 274، 275، 277، 311، 312، 313، 314، 327، 329، 331، 342، 369.
بلاد فارس: 29، 142، 185، 192، 353.
بلاد ما بين النهرين: 28، 75، 76، 79، 153، 155، 156، 157.
بلاد ما وراء النهر: 122، 248، 273، 355.
بلدة ثمانين: 153.
البوصير: 151، 166.
بئر السبع: 224.
بئر زمزم: 222، 356.
بيروت: 50، 56، 121، 148، 300.
بيزنطة: 33، 164، 176، 269، 295، 343.
بيسان: 148، 149، 192.
تدمر: 23، 81، 148.
تركستان: 300.
تركيا: 71، 125، 300.
تكريت: 155، 157، 347.
تونس: 47، 264.
الجامع الأموي: 24، 27، 143، 146، 147، 172، 181، 219، 230.
جامع عمرو بن العاص: 164.
جبال الأطلس: 122.
جبال القوقاز: 51، 349.
جبال زغروس: 51.
جبال لبنان: 148.
جبل أحد: 106.
جبل الرحمة: 225.
جبل الزيتون: 24.
جبل الله: 215.
جبل سيناء: 159، 215، 216.
جبل كؤود: 224.
جدة: 141.
جرجرية: 152.
الجزائر: 55، 122.
جزيرة العرب: 10، 11، 13، 17، 18، 19، 25، 26، 33، 35، 37، 43، 45، 46، 49، 50، 51، 60، 68، 71، 72، 73، 74، 75، 76، 77، 78، 79، 80، 82، 83، 84، 85، 88، 89، 92، 96، 97، 101، 107، 109، 111، 112، 113، 114، 117، 118، 137، 142، 147، 185، 192، 197، 214، 215، 217، 219، 220، 250، 251، 252، 256، 264، 268، 269، 273، 278، 296، 299، 321، 333، 338، 347، 352، 353، 367.
جزيرة تيس: 166.
جنوب العراق: 33، 47، 85، 96، 112، 137، 192، 354.
جنوب شرق آسيا: 183.
جنوب غرب آسيا: 159، 197.
جنوة: 164.

جنيزة: 139، 140، 182، 183، 184، 290،	307، 310، 319، 328، 340، 355.
329، 335، 345.	دمياط: 163، 166.
الجولان: 137.	الديلم: 54، 117، 122، 123.
جيحون: 355	الرقعة: 152، 158، 230.
الحبشة: 93، 94، 165.	الرملة: 137، 148، 274.
الحجاز: 26، 35، 43، 45، 49، 71، 74، 76،	روسيا: 118، 132.
81، 82، 84، 91، 94، 96، 112، 141، 147،	روما: 19، 48، 71، 80، 214، 250.
149، 156، 160، 229، 248، 268، 273،	الري: 192.
274.	زنجبار: 165.
الحدود الشمالية للصحراء: 79.	ساحل البحر الأحمر: 265.
حرّان: 158، 273.	الساسانية: 33، 34، 80، 170، 171، 176،
الحرّة: 23، 74.	182، 186، 269، 371.
حطين: 29، 126، 128، 129.	سامراء: 28، 117، 233، 306.
حلب: 142، 148، 149، 341.	السعودية: 141، 226.
حلوان: 157.	سمرقند: 116.
حماة: 113، 279.	السند: 37، 46، 140، 151، 355.
حمص: 13، 80، 148.	السهل الساحلي: 148.
حوض المتوسط: 37، 51، 56، 183، 192،	سهوب آسيا الوسطى: 118.
238، 335، 336.	السودان: 120.
خراسان: 28، 66، 110، 121، 141، 151،	سورية: 11، 13، 20، 23، 28، 29، 46، 49،
248، 273، 294.	50، 51، 56، 66، 74، 80، 83، 96، 103، 105،
الخليج العربي: 75، 156.	106، 110، 125، 126، 127، 128، 130، 132،
الخندق: 105، 107، 109، 112، 193.	133، 137، 138، 139، 142، 145، 147، 148،
دارياً: 192.	149، 150، 151، 153، 155، 156، 158، 160،
دجلة: 52، 152، 167.	168، 197، 202، 212، 224، 236، 237، 273،
دلتا النيل: 165، 192.	275، 276، 279، 294، 307، 308، 310، 314،
دلهي: 52، 138، 173، 209، 306، 369.	319، 336، 341، 342.
دمشق: 10، 11، 18، 20، 23، 24، 27، 37،	السويس: 165.
50، 52، 63، 87، 96، 126، 138، 139، 141،	سينا: 74، 165.
142، 143، 144، 145، 146، 148، 149، 151،	الشاطئ السوري: 279.
160، 168، 169، 171، 172، 173، 181، 186،	الشام: 44، 139، 140، 141، 142، 144، 145،
192، 197، 201، 209، 229، 230، 236، 237،	147، 150، 151، 152، 162، 165، 184، 185،
244، 247، 248، 249، 250، 273، 275، 301،	192، 197، 206، 249، 252، 273، 352.

- شبه الجزيرة الأيبيرية: 304، 300.
- شبه الجزيرة العربية (انظر: جزيرة العرب)
- شبه الصحراء الإفريقية: 118، 120، 121، 122.
- شرق آسيا: 183، 197.
- شرق إفريقية: 83، 120، 183، 196.
- الشرق الأدنى: 18، 20، 75، 101، 102، 105، 126، 133، 197، 251، 252، 263، 291، 292، 295، 297، 301، 309، 331، 337.
- الشرق الأقصى: 83، 273.
- الشرق الأوسط: 9، 15، 23، 35، 47، 51، 55، 59، 61، 78، 80، 116، 127، 131، 146، 147، 150، 159، 162، 167، 173، 192، 203، 205، 220، 238، 250، 266، 270، 290، 296، 302، 306، 307، 309، 310، 311، 313، 314، 328، 331، 333.
- شرق البحر المتوسط: 307.
- شرق الجزائر: 122.
- الشرق اللاتيني: 132، 301.
- شرق إيران: 46، 56، 121، 122، 123، 300.
- شمال إفريقية: 28، 37، 46، 50، 54، 59، 77، 80، 104، 120، 122، 142، 151، 159، 161، 167، 179، 185، 231، 238، 269، 297، 298، 304، 346.
- شمال الحجاز: 268.
- شمال بلاد الرافدين: 347.
- شمال شرق بلاد فارس: 192.
- شمال صحراء النقب: 224.
- شمال نهر أكسوس: 355.
- شيزر: 279، 280.
- الصحراء الإفريقية: 49، 122.
- صحراء الجزيرة العربية: 85، 148، 185، 227.
- صعيد مصر: 165، 166.
- الصفاء: 224.
- صور: 130، 148، 149.
- الصومال: 50.
- صيدا: 148.
- الصين: 18، 19، 152، 156، 273، 277.
- طبرية: 129، 130، 148، 149.
- طرابلس: 130، 148.
- طشقند: 173.
- طهران: 192.
- العراق: 11، 14، 20، 23، 28، 33، 34، 47، 49، 50، 51، 52، 54، 56، 74، 80، 85، 96، 112، 123، 126، 131، 132، 137، 138، 140، 141، 147، 150، 151، 153، 155، 156، 157، 165، 167، 170، 184، 185، 192، 197، 202، 231، 234، 235، 248، 252، 273، 274، 298، 330، 336، 344، 347، 354.
- عرفات: 24، 219، 223، 224، 225، 274.
- عسقلان: 127، 130، 148، 230.
- عكا: 130، 132، 142، 148.
- عَمَّان: 83، 103، 148، 149.
- عذاب: 141، 164.
- عين جالوت: 29، 127، 130، 132.
- غدير خُم: 162، 227، 228، 229، 231، 232، 234، 345، 354، 355، 370.
- غرب آسيا: 50، 159، 197.
- غرب إفريقية: 18، 50، 273.
- غرب أمريكا: 193.
- الغرب: 14، 18، 33، 35، 56، 83، 103، 122، 123، 125، 138، 142، 145، 162، 212، 225، 226، 246، 249، 257، 266، 275، 277، 330.
- غرناطة: 141، 142.

غزة: 77، 106، 109	القصور القديم: 269، 270.
فارس: 29، 34، 120، 142، 170، 185، 192.	القوقاز: 51، 118، 349.
302، 303، 311، 314، 353.	القيروان: 47.
فرما: 166.	كربلاء: 27، 110، 147، 229، 230، 231.
فرنسا: 125، 176، 371.	233، 235، 245، 344.
القسطنطينية: 47، 137، 140، 161، 162، 163.	الكعبة: 24، 43، 147، 212، 219، 220، 221.
164، 165، 186، 231، 234، 345.	222، 226، 227، 272، 281، 283، 347.
فلسطين: 11، 13، 20، 29، 66، 127، 132.	349.
137، 147، 148، 149، 150، 202، 220، 274.	كنيسة يوحنا المعمدان: 143، 144، 145.
314.	146، 172، 181.
الفيوم: 166.	الكوفة: 47، 63، 85، 96، 137، 138، 151.
فيينا: 293.	155، 157، 171، 229، 230، 245، 273، 274.
القاهرة: 10، 11، 18، 20، 23، 24، 29، 37.	353.
47، 50، 54، 66، 87، 122، 126، 132، 137.	لاهور: 315.
138، 139، 140، 141، 149، 159، 160، 161.	لبنان: 56، 66، 147، 148، 220، 234، 300.
162، 168، 169، 170، 172، 173، 183، 184.	المحيط الأطلسي: 121.
186، 189، 197، 201، 209، 220، 230، 232.	المحيط الهندي: 159، 167، 182، 197.
234، 264، 270، 274، 279، 290، 309، 312.	المدينة: 11، 26، 35، 39، 44، 45، 81، 84.
329، 335، 341، 369.	85، 94، 95، 96، 97، 102، 105، 106، 107.
قبة السلسلة: 237، 238.	108، 112، 115، 129، 178، 181، 202، 206.
قبة الصخرة: 23، 24، 27، 143، 172، 202.	208، 215، 216، 226، 227، 230، 233، 234.
236، 237، 238.	252، 274، 282، 297، 299، 345، 350، 352.
القدس: 23، 26، 27، 29، 48، 101، 106.	353، 367، 370.
125، 126، 127، 1228، 130، 139، 141.	مرو: 230.
142، 143، 148، 149، 151، 163، 202.	مزار شريف: 233.
204، 205، 206، 208، 216، 221، 230، 236.	مزلفة: 224، 225.
238، 283، 290، 293، 297، 299، 305، 368.	المسجد الأقصى: 24، 236.
369.	المسجد الحرام: 221، 219.
قرطبة: 27، 138، 149، 173، 209، 303.	مصر: 28، 29، 46، 47، 49، 50، 51، 52.
369.	74، 126، 127، 128، 131، 132، 133، 138.
القسطنطينية: 29، 34، 35، 110، 132، 146.	140، 141، 144، 150، 151، 156، 159، 160.
149، 173، 280، 293، 343، 351.	162، 163، 164، 165، 166، 167، 170، 173.
القصر (مدينة): 85، 159.	180، 182، 192، 197، 201، 216، 220، 228.

نهر السند: 37، 52، 355.	231، 232، 234، 235، 236، 265، 269، 270،
نهر الفرات: 155، 156، 157، 192، 230، 347.	278، 289، 302، 310، 311، 312، 321، 329،
نهر النيجر: 167.	332، 335، 336، 337، 344، 350.
نهر النيل: 18، 141، 161، 163، 164، 165، 192، 182، 167.	معبد ابن عزرا: 140، 345.
نهر جيحون: 18، 52، 55، 118.	المغرب: 51، 140، 163، 164، 167، 197،
نهر دجلة: 66، 117، 142، 151، 152، 155، 347، 157، 167، 156.	212، 291.
نيسابور: 172، 243، 273.	المقطم: 161.
هرم سقارة: 165.	مكة: 13، 20، 24، 26، 35، 39، 43، 44، 45،
الهلال الخصيب: 46، 83، 148.	50، 71، 75، 81، 82، 83، 84، 85، 91، 92،
الهند: 19، 28، 34، 39، 46، 55، 79، 104، 214، 212، 197، 193، 192، 183، 177، 110، 304، 299، 273.	93، 94، 95، 96، 97، 103، 105، 106، 107،
الواحات: 12، 19، 35، 44، 49، 52، 71، 74، 76، 78، 82، 83، 84، 87، 165، 185، 255.	108، 112، 129، 140، 141، 178، 181، 185،
واحة خيبر: 107.	196، 201، 204، 206، 215، 216، 219، 220،
وادي الأردن: 148، 149.	221، 223، 225، 226، 227، 228، 238، 247،
وادي السند: 35.	252، 272، 273، 274، 283، 299، 320، 328،
وادي القرى: 106.	346، 347، 349، 350، 352، 356، 367، 368،
واسط: 157، 158.	369، 370.
وسط آسيا: 18، 19، 34، 35، 37، 49، 52، 273، 55.	منارة الإسكندرية: 165.
يافا: 148.	المنصورية: 161.
اليرموك: 113، 251، 308.	منى: 219، 224، 225، 226، 227.
اليمن: 13، 23، 35، 51، 74، 75، 83، 86، 224، 218، 212، 196، 193، 185، 110، 87.	موريتانيا: 50.
اليونان: 19، 121، 214.	الموصل: 142، 152، 156، 158.
	ميناء ألميرية: 168.
	نابلس: 148.
	الناصرية: 148.
	نجران: 98.
	النجف: 230، 233، 235.
	نصيبين: 158.
	النعمانية: 158.
	نهر الأردن: 192.
	نهر الأندلس: 103.

معلومات عن المؤلف:

- د. جيمس ليندزي.
- دكتوراه في التاريخ من جامعة وسكونسن.
- أستاذ مشارك في التاريخ الإسلامي بجامعة ولاية كولورادو بأمريكا.
- من منشوراته:
- كتاب «القتال في سبيل الله: ابن عساكر وتجذُر فكر الجهاد السنّي في الفترة الصليبية»، (بالاشتراك مع مراد سليمان)، 2010م.
- كتاب: «الأبعاد التاريخية للإسلام»، 2009م.
- تحرير كتاب: «ابن عساكر وأوائل التاريخ الإسلامي: دراسة في العصور القديمة المتأخرة والإسلام في فتراته المبكرة»، 2002م.

معلومات عن المترجم:

- د. ناصر بن صالح الحجيلان.
- من مواليد عام 1970م في حائل، المملكة العربية السعودية.
- دكتوراه في النقد الثقافي من جامعة إنديانا في أمريكا، 2008م.
- عضوية هيئة التدريس في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة الملك سعود (2008م - حتى الآن).
- عميد شؤون المكتبات في جامعة الملك سعود (خلال عامي 2010م - 2011م).
- وكيل وزارة الثقافة والإعلام للشؤون الثقافية (2011م - حتى الآن).
- كاتب زاوية «إيقاع الحرف» في صحيفة الرياض (من عام 2006م - حتى الآن).
- من منشوراته:
- كتاب: «الشخصية في قصص الأمثال العربية: دراسة في الأنساق الثقافية للشخصية العربية»، 2009م.
- ترجمة كتاب «القصة القصيرة: حقيقة الإبداع»، 2010م.
- ترجمة كتاب «كيف نُحلُّ القصص»، 2011م.
- من البحوث العلمية المنشورة له:
- «اللازمة الدينية في كلام السعوديين»، 2006م.
- «رؤية العالم عبر محيط الشخصية في القصة»، 2011م.

معلومات عن المُراجع:

- د. سعد بن عبد الرحمن البازعي.
- من مواليد عام 1953م في القرىات، المملكة العربية السعودية.
- بكالوريوس في اللغة الإنجليزية وآدابها من جامعة الملك سعود بالرياض، 1974م.
- ماجستير في الأدب الإنجليزي من جامعة بوردو في ولاية إنديانا، 1978م.
- دكتوراه في الأدب الإنجليزي والأمريكي من جامعة بوردو، 1983م.
- عمل أستاذاً للأدب الإنجليزي المقارن (1984-2009م).
- عمل رئيساً لنادي الرياض الأدبي (من عام 2006-2010م).
- عضو مجلس الشورى (2009م - حتى الآن).
- من منشوراته:
- دليل الناقد الأدبي، بالاشتراك مع د. ميجان الرويلي، 2002م.
- أبواب القصيدة: قراءة باتجاه الشعر، 2004م.
- استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث، 2004م.
- شرفات للرؤية بالمولمة والهوية والتفاعل الثقافي، 2005م.
- المكوّن اليهودي في الحضارة الغربية، 2007م.
- الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، 2008م.
- جدل التجديد: الشعر السعودي في نصف قرن، 2009م.
- سرد المدن: الرواية والسينما، 2009م.
- ترجمة كتاب «المسلمون في التاريخ الأمريكي: إرث منسي»، 2010م.

نبذة عن المؤلف:

- حاصل على شهادة دكتوراه الفلسفة في التاريخ من جامعة وسكونسن.
- متخصص في التاريخ المبكر للإسلام، والخلافة، وقصص الأنبياء.
- أستاذ التاريخ ودراسات الشرق الأوسط المشارك في جامعة كولورادو.
- من المواد التي يقوم بتدريسها: «العالم الإسلامي»، و«إسرائيل القديمة»، و«التاريخ المقدس في الإنجيل والقرآن»، و«محمد وأصول الإسلام»، و«الجهاد في الإسلام».
- له مجموعة دراسات منها: «البعد التاريخي للإسلام» مقالة في كتاب، وتحرير كتاب «ابن عساكر وتاريخ الإسلام المبكر»، و«التطرف في عقيدة الجهاد في عصر الصليبيين»، و«سارة وهاجر في تاريخ ابن عساكر»، و«دعوة فاطمة في شمال أفريقية»، «الثقافة المادية»، وغيرها.

نبذة عن المترجم:

- أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية وآدابها، وعميد شؤون المكتبات بجامعة الملك سعود.

- دكتوراه الفلسفة في النقد الثقافي من جامعة إنديانا.

- مؤلف كتاب «الشخصية في قصص الأمثال العربية: دراسة في الأنساق الثقافية للشخصية العربية» (بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009).

- مترجم كتاب «النظريات الجديدة للقصة القصيرة»، تحرير مجموعة من المؤلفين، يصدر عن نادي الرياض الأدبي.

- مترجم كتاب «تحليل القصص: خطوة بخطوة إرشادات ومبادئ في النقد والتحليل»؛ لوليم كيني. يصدر عن كرسي عبدالعزيز المانع في جامعة الملك سعود.

- مترجم كتاب القصة القصيرة: حقيقة الإبداع (نحو تقييم التطور التاريخي ودراسة الخصائص النوعية للقصة القصيرة)، لتشارلز ماي. يصدر عن نادي حائل الأدبي.

العالم الإسلامي في العصور الوسطى

يحاول مؤلف الكتاب جيمس ليندزي أن يضع «العالم الإسلامي في العصور الوسطى» في متناول القارئ الأمريكي والقارئ الناطق بالإنجليزية عموماً، وقد أكد المؤلف في الافتتاحية أن كتابه مقدمة عامة عن التاريخ الإسلامي في العصور الوسطى من وجهة نظر الذين عاشوا في تلك الحقبة؛ لذا، فهو يقدم استشهادات من النصوص العربية المؤلفة آنذاك، خصوصاً القصائد التي يعدّها الشكل الفني الأساسي للعصر. وقد اختار المؤلف التركيز على الأقاليم الرئيسية في العالم الإسلامي خلال القرون الوسطى؛ وهي الجزيرة العربية ودمشق وبغداد والقاهرة، كما يشير أحياناً إلى أمكنة أخرى ليوضح مدى الاستمرارية والتنوع في المجتمعات الإسلامية.

وقد قُسم الكتاب إلى سبعة فصول، بدأت بفصل يتضمّن رؤية عامة للموضوعات المهمة في تلك العصور. ثم خصّ «جزيرة العرب» بفصل تحدث فيه عن جملة موضوعات لم يتجاوز فيها عصر النبوة. وركّز الفصل الثالث على «الحروب والسياسة» مبرزاً التقنية العسكرية في تلك الحقبة، بالإضافة إلى مفهوم الجهاد الإسلامي والفتوحات والحملات الصليبية وغيرها. أما الفصل الرابع فاهتم بـ «المدن» متتبّعاً الحياة اليومية للسكان في كلٍّ من دمشق والقاهرة وبغداد في ذلك الوقت. وبعد ذلك، تناول فصل «الشعائر والعبادات» الأركان الخمسة للإسلام التي تمثل إيقاع الحياة اليومية للمجتمعات الإسلامية كلها. ثم انتقل إلى الفصل السادس الذي عُنوّنه بـ «معلومات طريفة ومسلية» عارضاً مجموعة واسعة من الموضوعات المتعلقة بالحياة اليومية مما لم يُذكر في الفصول السابقة.

يعدّ هذا الكتاب من الكتب المهمة التي عنيت بتاريخ الحياة اليومية في العصور الوسطى للعالم الإسلامي، وعالجته من وجهة نظر غربية، كاشفاً عن جوانب مما قدّمته الحضارة الإسلامية في مجالات مثل: النظام السياسي، والقوة العسكرية، والقدرة الاقتصادية، والمجتمع المدني، والبحث الفكري والعلمي.

